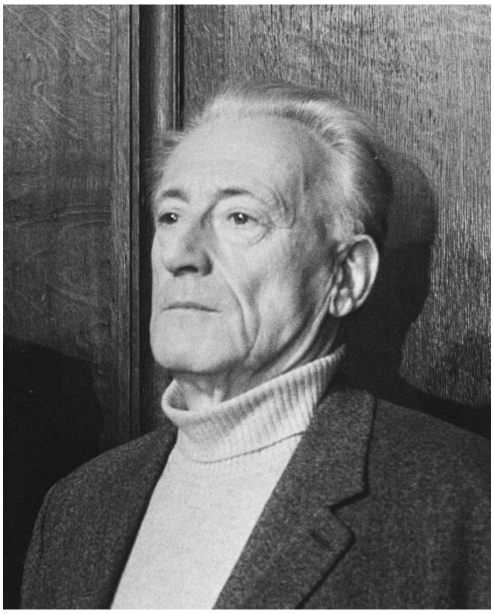
HENRI LEFEBVRE

CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE

T. III : DE LA MODERNITÉ AU MODERNISME (POUR UNE MÉTAPHILOSOPHIE DU QUOTIDIEN)



1981

Les cobayes lettrés

Le mot du cobaye

Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Cette édition consiste en un simple scan de l'édition de référence (voir ci-dessous). Le résultat final a été « optimisé » afin de produire un fichier plus léger, plus clair et plus ou moins « cherchable ».

Edition de référence :

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne, t. III : De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)* ,Paris, L'Arche, 1981, 170 p.

(Édition originale)

HENRI LEFEBVRE

CRITIQUE
DE
LA VIE QUOTIDIENNE

III

De la modernité au modernisme
(Pour une métaphilosophie du quotidien)

le sens de la marche »

L'ARCHE
EDITEUR
A PARIS

INTRODUCTION

1. Qu'il y ait depuis quelques années des modifications dans la vie quotidienne, c'est peu contestable. Jusqu'où vont ces changements ? Ont-ils aggravé ou qualitativement amélioré le quotidien ? Ce sont des questions.

Que de nouveaux changements se préparent, s'annoncent, c'est incontestable. Seraient-ils, comme on l'entend dire de tous côtés, radicaux (c'est-à-dire reprenant choses et gens « par la racine »), c'est encore une question.

Le moment semble venu, en 1981, de jeter un regard rétrospectif sur les aspects du quotidien, au cours du xxe siècle, dans la pratique et la « réalité », mais aussi dans le savoir, dans la philosophie, dans la littérature et l'art.

Ne se présente-t-il pas une alternative ou bien l'acceptation du quotidien tel quel (tel qu'il se fait à travers ses changements) — ou bien le refus, qui peut être soit héroïque et ascétique, soit hédoniste et voluptueux, soit révolutionnaire, soit anarchisant, autrement dit néo-romantique, donc esthétique ?

L'acceptation implique beaucoup plus que le consentement aux actes banals achats et ventes, consommation, activités diverses. Elle implique un « consensus » l'acceptation de la société, du mode de production, en un mot d'une (de la) totalité. On se voue ainsi (qui ? Chacun et tous) à ne pas vouloir, à ne pas concevoir ni même imaginer du possible qui sorte de ce mode de production !

Un inventaire du siècle, dans cet éclairage, devra tenir compte des technologies, mais aussi des rapports sociaux et de leurs expressions diverses, des problèmes politiques et de l'histoire, le quotidien étant à sa manière un produit historique (peut-être le « produit » le plus proche de nous, le plus accessible à la compréhension).

S'agit-il seulement d'analyser le quotidien en 1981 ? de déterminer ce qui a changé et ce qui n'a pas changé, de prévoir ce qui va se modifier ou se consolider pendant les années qui viennent ? Non. Il s'agit aussi de vérifier si cette analyse critique de la vie quotidienne peut servir de fil conducteur (fil d'Ariane !) pour connaître l'en-

semble de la société et pour l'orienter dans un sens — pour lui donner un sens. Autrement dit, l'étude (critique) du quotidien permet-elle de résister à la double fascination, celle du « réel » et celle de la catastrophe, qui semble saisir ce qui reste de pensée aujourd'hui ?

2. Jadis, c'est-à-dire il y a quelques dizaines d'années, le mot « quotidien » désignait l'indispensable, chaque jour, pour vivre ou survivre « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Depuis, le sens et la portée du mot ont changé. Plus ample et plus vague, le mot « quotidien » désigne l'ensemble des actes journaliers et surtout le fait qu'ils s'enchaînent, qu'ils forment un ensemble. On admet implicitement que le quotidien ne se réduit pas à une somme d'actions isolées manger, boire, se vêtir, dormir, etc., toutes activités consommatrices. A moins de définir la société par la seule consommation (ce qui arrive de plus en plus rarement), on se rend compte que la considération de ces actions isolées n'épuise pas le quotidien, mais qu'il faut aussi envisager leur contexte les rapports sociaux dans lesquels elles prennent place. Non seulement parce que chaque action prise à part résulte d'une micro-décision, mais parce que leur enchaînement s'effectue dans un espace social et dans un temps social liés à la production. Autrement dit le quotidien, comme le langage, contient, impliquées mais voilées dans et par les fonctions, des formes évidentes et des structures profondes. On trouve dans le commerce d'innombrables ouvrages consacrés à des actions quotidiennes : le ménage, la cuisine, l'habillement, le sommeil, la sexualité, etc. On peut même acheter des « encyclopédies » qui tentent de rassembler ces aspects. Or dans ces ouvrages manque l'ensemble, l'enchaînement. Les actions quotidiennes se répètent (se reproduisent) en raison de cet enchaînement et de ce qu'il implique. Elles sont à la fois individuelles, « groupales » (la famille, les collègues et amis, etc.) et sociales. La quotidienneté a donc un rapport étroit et mal connu avec les modalités d'organisation et d'existence de la société (telle ou telle) qui impose des relations entre les travaux, les loisirs, la vie « privée », les transports, la vie publique. Contraignante, la quotidienneté s'impose à tous les membres de la société considérée, qui ne disposent, sauf exceptions, que de faibles variations autour des normes.

C'est selon cette acception — large, un peu floue, encore mal explicitée — que le quotidien a depuis peu fait son entrée dans la

conscience et la réflexion. Ce qui permet à l'analyse d'éviter les trivialités sur les menus faits apparemment « concrets » concernant les âges, les sexes, les revenus, les « équipements ménagers », etc. ; détails connus, que l'on pourrait prendre pour une description « scientifique » ou pour une « phénoménologie » du quotidien.

Jadis les philosophes écartaient le quotidien du savoir et de la sagesse. Indispensable et vulgaire, les philosophes le jugeaient indigne de la pensée ; celle-ci établissait d'abord une distanciation (l'épochè) par rapport au quotidien, domaine et séjour des non-philosophes. La situation a changé. En 1980, la Société suisse de philosophie a organisé un symposium européen autour du thème « le quotidien et la philosophie », au cours duquel il devint manifeste que la philosophie se définit aujourd'hui par son rapport au quotidien, par sa capacité à le saisir, à le comprendre, à l'intégrer dans un ensemble conceptuel visant la totalité et l'universalité. La philosophie tente ainsi de se renouveler en surmontant l'abstraction spéculative. Et cela dès Marx, Husserl, Heidegger, Lukàcs, etc. On verra que les « purs » philosophes, après avoir saisi le quotidien dans les pinces des concepts, se proposent encore et toujours de le faire disparaître en le dévorant, au lieu de l'accepter tel quel — ou de le transformer.

En même temps, le terme « quotidien » et la « réalité » qu'il désigne ont pénétré dans les journaux, dans la littérature. Une partie de plus en plus importante de la presse tourne autour du quotidien, de ses « problèmes » (à tel point que ce mot « problème » devient trivial et difficilement supportable). La littérature de Joyce à Simenon et à Japrisot (rapprochement intentionnel et quelque peu ironique), les romanciers s'efforcent de saisir de près, de plus en plus près, du quotidien pour en tirer des effets imprévus. Sans oublier les auteurs américains qui méthodiquement font sortir l'extraordinaire de l'ordinaire (quotidien). Pourtant le quotidien ne s'oppose pas dans une opposition *binaire* au non-quotidien le philosophique, le merveilleux, le sacré, l'artistique. Un tel schéma binaire oublie un (le) troisième terme, à savoir la puissance, le pouvoir, l'étatico-politique. Ce qui implique et même explique d'autres oublis.

3. La préoccupation du quotidien a fait aussi son entrée dans les sciences dites sociales aussi bien l'histoire que l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, etc. Beaucoup de spécialistes découvrent dans le quotidien le « concret », le « réel » après lequel ils courent mais que par malheur ils découpent en fonction de leurs méthodes pour

y tailler leur « champ ». Certains pensent que les sciences de la réalité humaine convergent vers ce concret ; d'autres jugent au contraire qu'une micro-sociologie ou une micro-psychologie se constitue à l'échelle du quotidien, s'opposant à la macro-sociologie ou à la macro-psychologie qui vise le global. Il arrive aussi que la préoccupation du quotidien entre dans le savoir sous d'autres vocables, par la bande ou en contrebande la « civilisation matérielle », les « habitus », les « praxèmes », etc. Certains sociologues reprennent le thème du quotidien ; sans citer les recherches antérieures ils se disent « nouveaux sociologues » à la manière des « nouveaux philosophes », et annoncent l'avènement d'une sociologie du quotidien (cf. en particulier Michel Maffesoli, *La conquête du présent —. Pour une sociologie de la vie quotidienne,* préface de Gilbert Durand, P. U. F., 1979).

Dans la plupart de ces études l'aspect critique — donc politique — s'estompe jusqu'à disparaître. La démarche pragmatique et positiviste, qui se veut et se dit scientifique, implique l'acceptation. Selon cette méthode, le savoir exclut la pensée critique. Attitude symptomatique. De quoi ? On constate, on entérine. Connaissance et reconnaissance vont ensemble, du même pas. Le savant ou plutôt le « sachant » procède réflexivement il réfléchit sur ce qu'il constate ; il le reflète. Selon cette démarche le savoir ne sort pas de l'accompli du « fait », du « réel ». La pensée critique s'occulte et même s'élimine, ainsi que la considération toujours inquiétante de *possibilités* qui différeraient de la *réalité.*

Le thème du miroir, si répandu dans les écrits contemporains, dit bien ce qu'il veut dire l'impuissance de la réflexion à apercevoir autre chose que l'objet réfléchi ou reflété — l'oubli de l'extrême différence entre l'image et l'objet — la confusion enfin entre les objets dans le miroir et l'image du « sujet » narcissique devant son miroir...

Le « réel » et la « réalité » ? En apparence ils ne bougent pas, immuables pour la pensée et devant elle. En vérité, si l'on peut encore s'exprimer ainsi, la « réalité » se déplace sans cesse, glissante, vers autre chose. Longtemps, ce qu'entendirent par ce mot les philosophes et les savants, ce fut quelque chose de profond, de secret, de caché essence ou substance, qualités occultes, Idées ou choses en soi, transcendance. Dans cette perspective, de Platon à Hegel, le philosophe promulguait le « réel véritable », la « vérité réelle » ou encore le « sens profond », bref l'unité du réel et du vrai dans et par et pour le Logos.

Aujourd'hui que veut dire le mot « réel » ? C'est le donné, le sensible et le pratique, l'actuel, la surface perceptible. Le quotidien ? de l'avis général il fait partie de la réalité, mais coïncide-t-il avec elle ? Non, car il comprend plus et moins et autre chose le vécu, subjectivité fuyante, — les émotions, les affects, les habitudes et comportements. Ajoutons qu'il comprend aussi de l'abstraction. L'argent et la marchandise ont un côté abstrait qui fait partie du réel quotidien, lequel comprend aussi des images (beaucoup d'images, sans pour autant se perdre dans l' « imaginaire »).

Le surréalisme a sans doute marqué une date dans le déplacement de ce qu'on nomme le « réel », dans son décentrement et son recentrement. La fuite hors du réel le désignait ; de plus, c'était dans le réel que le surréalisme décelait l'imaginaire, découvrait l'extraordinaire et le merveilleux. (Cf. à ce propos *Le Paysan de Paris* ou *L'Amour fou* avec les descriptions d'objets réels chargés de merveilleux.) Les difficultés simultanées de l'idéalisme classique et du réalisme philosophique ont entraîné le déplacement anticipé, annoncé par les poètes. Depuis lors le « réel » se représente et se valorise (ou se dévalorise) autrement. D'autant que *l'abstraction* (dont fait partie le monde de la marchandise comme celui des techniques) passe, non sans raisons, pour plus complexe que le « réel », dont elle ne peut se séparer.

Le « réel », loin de provenir d'une « chose en soi », n'est-il pas un *produit,* le plus souvent, et parfois une *œuvre ?* Tantôt résultat relativement simple soit du savoir et des applications techniques, soit des échanges ou de l'histoire. Tantôt objet porteur d'une richesse illimitée, d'horizons, de sens multiples. Il faut tenir compte de ces aspects opposés de la « réalité ». Cette réalité s'oppose-t-elle aux apparences, aux décors, aux illusions ? Ne les comprend-elle pas en tant que tels ? Faut-il encore que la pensée critique intervienne ? Sans doute. D'autant que la confusion entre la pauvreté de l'objet et sa richesse, entre le produit et l'œuvre, est fréquente et même organisée (par la publicité). Mais au premier abord il semble que la pensée critique, devenue stérile, soit inutile. D'où son occultation devant une « réalité » qui semble parlante, évidente.

Il faut aussi reconnaître les abus de la pensée critique, tombée dans l'hypercritique. Pour l'instant, considérons seulement le maître-mot de la contestation « changer la vie ». D'abord subversif, il se diffuse, se banalise, se dégrade, dépouillé de force, utilisé de tous côtés. Ensuite, si quelque chose a changé, ce ne fut pas en vertu

de ce mot d'ordre, mais pour d'autres raisons combats (des femmes entre autres) et/ou techniques. On reviendra sur la dégradation et la récupération qui font partie de l'échec, ainsi que sur la transformation du quotidien au cours de la seconde moitié de ce siècle.

Une « rétrospective » viendrait ici à sa place. Elle mettrait en pleine lumière les continuités et discontinuités, les stagnations et les modifications. Ce qui permettrait de préciser le concept de quotidien, en le déployant et le limitant, car il ne peut prétendre à couvrir les périodes considérées. Il va de soi qu'un tel projet ne figurera ici qu'à l'état d'ébauche. Au surplus, une « exposition », reconstituant ce que fut le quotidien à telle ou telle date, aurait un intérêt esthétique ou anecdotique plutôt que théorique. Ce qui importe, ce sera d'exposer les grands traits de la transformation du quotidien, éclairés dans et par l'actuel, avec des « problématiques » nouvelles, prolongeant d'anciens problèmes. Dès maintenant il faut insister sur des propositions liées aux faits, c'est-à-dire aux transformations « Le savoir du quotidien est nécessaire mais ne suffit pas et ne se suffit pas ; car l'objectif et l'enjeu ne sont pas d'entériner le fait accompli, mais d'aller vers le possible — le savoir du quotidien n'est pas cumulatif, selon le schéma et le projet habituels des sciences dites sociales, parce qu'il se transforme lui-même avec son objet... »

Dès maintenant s'annonce une controverse qui introduit dans la démarche un aspect subjectif et même (pourquoi pas ?) affectif

4. *Discours de l'optimiste* (il se dit aussi « futuriste » ou « futurologue » ; on lui reproche souvent de ne voir que ce qu'il a sous les yeux). Mais oui, que de changements ! Ne vous refusez plus à reconnaître que le quotidien en ces quelques décennies a davantage changé — en mieux — que depuis les Gaulois et les Romains. Au début de ce siècle, et même jusqu'au milieu, peu ou pas d'appareils ménagers, peu de produits d'entretien et de détergents. Les femmes devaient éplucher les légumes ou laver le linge à la main, pièce par pièce ; quel esclavage ! Pas de frigidaires ; de minables « garde-manger ». Bien sûr, pas ou peu d'autos, de téléphones. Les « proxémies » (connaissez-vous ce terme fort scientifique ?) restaient immuables, les distances fixées, les communications lentes et difficiles. Comparez aujourd'hui la merveilleuse variété des instruments, machines, techniques dont dispose le quotidien, variété qui va encore se déployer avec l'informatique et ses extensions ; voyez l'insertion

croissante de la vie familiale et des groupes dans la vie de la société et du monde... Ce que vous nommez le quotidien ne va-t-il pas se résorber dans cette socialité intense que recèlent et déploient la communication, l'information ? A moins que cette vie quotidienne, éclairée par une lumière nouvelle, ne livre des richesses inédites le non-dit du dit, la théâtralisation enfin dévoilée des rapports humains, la mise en spectacle de ce qui restait dans l'ombre...

Discours du nostalgique (on le nomme souvent « passéiste » ; il a inventé récemment de s'intituler « post-moderne »). Merci pour ce rappel d'évidences aveuglantes. Est-ce qu'elles n'altèrent pas votre regard ébloui ? Demandez donc aux femmes si leur vie quotidienne a tellement changé ? Croyez-vous que quelques objets et quelques outils suffisent à modifier les rapports entre les sexes et la division du travail entre eux ? Tout se passe comme si ces engins dont vous faites si grand cas avaient permis le mouvement des femmes, en les amenant à formuler leurs revendications, leur problématique, comme disent les philosophes — loin de la résoudre ! Le règne de l'auto, objet-roi, objet-pilote, a certainement agi sur les gens et les choses. Vers le mieux ? C'est loin d'être prouvé ; les inconvénients égalent les avantages, c'est le moins qu'on puisse en dire. Mais trêve de banalités ! Pas de T. V. autrefois. Mais attention ; les médias, les communications, l'informationnel ne peuvent-ils pas séparer au lieu d'unir ? Est-ce que cela ne dépend pas de l'emploi social et politique que l'on fait des techniques ? L'intégration du privé au social ? Croyez-vous que la vie sociale ait beaucoup gagné et qu'elle se soit beaucoup enrichie depuis que se développent les communications ? Réfléchissez au lieu de vous exciter. Si vous le voulez bien, regardons un moment en arrière pour comprendre ce qui fut abandonné le long de la route. Paris jadis ! l'Ile-de-France et la France autrefois ! Un immeuble, c'est alors comme une maison ! Les gens qui l'occupent, les plus aisés en bas, en haut les plus modestes, sous les toits les « bonnes », se connaissent, s'aiment ou se détestent mais forment une petite communauté au sein d'une communauté plus grande, le quartier ; au sein de la ville elle-même perçue comme une vaste et belle communauté. A Paris comme à Lyon ou à Lille ou à Toulouse, il y avait alors un peuple laborieux et gai. On chantait beaucoup, partout. La musique régnait dans la ville, sans qu'il y eut besoin d'animateurs. La rue vivait. Sur les places ou les boulevards de larges cercles entouraient des chanteurs accompagnés d'accordéonistes ; les gens apprenaient les chansons, achetaient le

texte, s'en allaient en fredonnant. Qu'avez-vous fait du peuple, sinon un thème démagogique ? Y a-t-il encore un peuple, à Paris ou dans les villes de France, pays dit développé ? Certes dans cette vie quotidienne il y avait une certaine étroitesse ; le lointain, l'étranger, l'horizon mondial n'attiraient pas les regards. Les gestes, les rites sociaux, ceux de la politesse et de l'urbanité, la manière de s'adresser aux femmes, la courtoisie avec ce qu'elle recélait de léger dédain, la façon de saluer — le coup de chapeau — tout cela restait traditionnel et peut paraître aujourd'hui désuet. Mais quel sentiment de sécurité ! L'individu se sentait soutenu en même temps que contenu. Les relations de voisinage restaient fortes ; on s'aidait. On fêtait ensemble les événements et les solennités. Le pain est encore sacré ; les valeurs, dépôt des siècles comme la langue, issues des longues périodes de pénurie et de rareté, n'ont pas disparu. Le moindre objet peut passer pour précieux, se conserver ou s'offrir. Ces valeurs un peu étroites enserrent et protègent à la fois. Pas besoin d'une sécurisation venue d'en haut ou du dehors. Ne me faites pas dire ce que je ne dis pas. La sécurité dénommée sociale, je sais bien que c'est un progrès, mais vous savez comme moi qu'elle a servi de moyen politique à l'Etat pour changer le peuple actif et responsable en une population d'assistés, de gens passifs, qui attendent la police lorsqu'il y a crime ou accident, sans bouger. La vie quotidienne a perdu la tenue, la force qu'elle avait en elle, pour s'émietter, comme l'espace qu'on a mis en miettes pour le vendre par morceaux. Que d'agréments perdus. Il y avait à Paris beaucoup de lieux enchanteurs, pas seulement Montmartre mais sur les hauteurs, Belleville, Ménilmontant, et en bas le long de la Seine, par exemple du côté des entrepôts de Bercy... Quant à l'Ile-de-France, bientôt personne ne pourra dire son charme qui dura jusqu'au milieu du XXe siècle... Mais je pourrais continuer jusqu'à demain ; je m'arrête...

Cette controverse traverse le siècle ; elle vient de plus loin. Elle s'exprime de façon directe ou indirecte dans d'innombrables écrits ou discours. A cette problématique instante et insistante, y a-t-il une réponse ? Une solution ? Un des objectifs du présent ouvrage, c'est d'éviter l'alternative en ouvrant une voie qui ne soit ni celle de la nostalgie ni celle de la futurologie enthousiaste pour la « révolution scientifique et technique ». De telles contradictions entre les idées et de tels conflits dans le « réel » peuvent tantôt stimuler la pensée, tantôt la bloquer dans une impasse. L'im-

portant c'est d'abord de ne pas étouffer la controverse et de la mener à terme, sans imposer une solution préfabriquée, soit l'apologie inconditionnelle du savoir et de la technicité — soit l'historicisme, le rappel obsédant du passé.

5. Le présent ouvrage est le troisième d'une série portant le même titre. Le premier volume parut tout de suite après la Libération en 1946, le deuxième en 1961. Ces deux volumes eurent pour complément celui qui résume des cours aux universités de Strasbourg et de Paris X (Nanterre) sous le titre : *La Vie quotidienne dans le monde moderne* (Gallimard, 1968), ainsi que divers articles parmi lesquels le Manifeste du « romantisme révolutionnaire » (N. R. F., 1957).

Pour étudier le quotidien et ses modifications, deux procédures pouvaient s'envisager ou bien une publication périodique — ou bien des ouvrages espacés dans le temps, essayant de faire le point. Préférable sans aucun doute, la première procédure n'a pu être adoptée pour des raisons matérielles (éditoriales). La seconde, malgré ses inconvénients, indique une périodisation (1946-1960-1968) qui correspond à des changements importants dans la pratique sociale, ainsi que dans les représentations et les activités socio-politiques. Par conséquent ces travaux peuvent aujourd'hui servir de repères, de jalons, et même de références pour un bilan introductif à une nouvelle analyse critique. Cette référence accroîtra peut-être les chances, pour ces ouvrages, d'échapper au sort commun de l'énorme production idéologique de cette époque, destinée à l'oubli.

6. Le premier volume intitulé *Critique de la vie quotidienne, Introduction,* impliquant un premier projet, parut donc en 1946, dans l'optimisme (espoirs et illusions) de la liberté retrouvée. Il formule le concept du quotidien, portant au langage élaboré et à la lucidité conceptuelle une pratique, nommée et cependant méconnue : jugée indigne du connaître. Une telle « élaboration » n'invente ni le mot ni la chose, mais surmonte les séparations « philosophie — non-philosophie », « signifiant — insignifiant », « méconnaissance — connaissance ». Ainsi procédèrent Marx avec le travail social, Freud avec le sexe. Il en va du quotidien comme du travail : le concept réunit les aspects, les activités partielles dans lesquelles s'égarent descriptions et analyses ponctuelles. Un tel concept est à la fois abstrait

et concret. Le quotidien semble se composer de cas particuliers, de situations individuelles — ou de banalités générales. Ici se reconnaît un des plus anciens problèmes de la philosophie et de la méthodologie. La théorisation *conceptuelle* résout le problème il y a une connaissance du quotidien. Comment se définit-il à cette date ?

a) D'abord par une certaine appropriation du temps et de l'espace, du corps, de la spontanéité vitale et de la « nature », appropriation en proie à la désappropriation ou ex-propriation (aliénation) dont la connaissance découvre les causes et raisons historiques, économiques, politiques, idéologiques. Il n'en ressort pas moins que le quotidien se déroule et se constitue dans un espace et un temps différents du temps et de l'espace naturels comme du temps et de l'espace mentaux.

b) Avec le quotidien le vécu se trouve repris et porté à la pensée théorique. Il n'est plus dédaigné, considéré comme un résidu insignifiant, produit par une nécessaire réduction méthodologique, à la limite anéanti. Il n'est pas davantage surestimé, gonflé, opposé au rationnel. Il prend dans la pensée théorique la place qu'il occupe dans la pratique sociale : il n'y est pas tout mais il n'y est pas rien. D'autre part le vécu et le quotidien ne coïncident pas. Le quotidien n'épuise pas le vécu car il y a du vécu hors du quotidien au-dessus et/ou au-dessous. Cependant le rapport du vécu au conçu passe au premier plan ; il contient une question plus vaste, celle des rapports entre la pensée et la vie, interrogation faustienne mal résolue par l'apologie soit de la vie, soit de la pensée pure.

c) Par rapport aux activités plus ou moins hautement spécialisées, donc parcellaires — réfléchir, circuler, habiter, se vêtir mais aussi se livrer à tel ou tel travail — le quotidien se définit à la fois comme *produit* (résultat de leurs interférences) et *résidu,* quand on fait abstraction de ces activités. Il reçoit les débris, les restes des activités dites supérieures ; il leur fournit en revanche leur élan, la poussée des activités dites inférieures ; il est leur commune mesure, leur sol nourricier ou stérile, leur ressource, leur lieu ou terrain commun. Ce produit-résidu, résultat et lieu commun, ne peut en aucune manière se réduire à la somme arithmétique ou mécanique de ces activités ; au contraire, on ne peut comprendre le quotidien qu'en considérant les activités diverses dans la totalité qui les englobe, à savoir le mode de production ; celui-ci ne se conçoit pas en dehors ou au-dessus des activités multiples, mais comme se réalisant à travers elles ainsi que dans le quotidien. Celui-ci est donc le produit

du mode de production (capitaliste en l'occurrence, le cas du « socialisme », qui ne peut se définir comme un mode de production, étant réservé). Le mode de production comme producteur et le quotidien comme produit s'éclairent l'un l'autre.

d) Le quotidien résulte aussi des interférences entre les processus et temps cycliques — et les processus et temps linéaires, c'est-à-dire entre les deux modalités très différentes du répétitif. Le corps apparaît comme un paquet de rythmes cycliques ; par contre beaucoup d'activités réglées — une suite de gestes productifs par exemple, ou de démarches sociales — sont clairement linéaires. Il y a dans le quotidien actuel un accablement, un écrasement du rythmique par le linéaire ; mais le rythmique ne peut disparaître ; le répétitif ne peut se réduire aux résultats d'une combinatoire, d'une linéarité préfabriquée et imposée. Bien qu'il y ait cette tendance dans le monde moderne, le quotidien ne peut se concevoir en fonction de la seule linéarité fonctionnelle. De même, le qualitatif ne peut entièrement disparaître dans le quantitatif, ni l'usage dans l'échange, ni la chose dans la pure relation. Le quotidien comprend les deux aspects, les deux modalités de la répétition journalière (cf. plus loin le paragraphe sur les « éléments de rythmanalyse » qui développe la thèse inexplicitée dans le volume I de la *Critique*).

e) Le quotidien peut aussi se concevoir comme rencontre et confrontation de l'usage (valeur d'usage) avec l'échange (valeur d'échange). Quelle que soit la prédominance de la valeur d'échange et son importance dans le mode de production, elle n'arrive pas à faire disparaître l'usage et la valeur d'usage. Même si elle se rapproche de l'abstraction « pure » et du pur signe. Le travail produit des biens échangeables, des marchandises ; entre leur production et leur consommation, elles mènent une singulière existence, abstraite plus que concrète ; pendant cette phase les caractéristiques de l'échange l'emportant, c'est le règne de la marchandise, son monde. Au cours de ce trajet, l'objet se réduit *presqu'à un signe*. Puis cette façon d'exister socialement s'interrompt et la valeur d'usage reprend ses droits. On peut aussi souligner que le travail (social) produisant des valeurs d'échange, un certain non-travail (repos, vacances, vie privée, loisirs) intervient dans l'usage des produits ; le temps du non-travail fait partie du temps social, comme contrepartie du temps voué à la production (vendu comme capacité productive aux détenteurs des moyens de production). Le non-travail ou plutôt le temps de non-travail fait partie du mode de production comme le travail ;

il anime l'économie, d'abord parce que c'est le temps de la consommation, ensuite parce que d'énormes secteurs productifs de produits et de plus-value se construisent à partir de ce non-travail le tourisme, les loisirs, le show-business, la « culture » et l'industrie culturelle. Le quotidien enveloppe donc ces modalités du temps social, aussi bien le temps de travail que celui du non-travail, ce dernier plus particulièrement lié à l'usage. De plus, l'usage et la valeur d'usage ne restent pas immuables ; ils se déplacent ; par exemple l'usage de l'espace ne se ramène pas à l'usage d'un objet quelconque, qui l'use et le détruit par la consommation ; l'usage de l'espace comporte un emploi du temps transports, relations des centres et de leurs alentours, utilisation des équipements ; bref il n'y a pas priorité absolue de l'échange, disparition de l'usage dans l'échange, réduction de la valeur d'usage au rôle de porteur de la valeur d'échange (d'autant qu'à l'époque où se situe le volume I de la *Critique,* les « valeurs » en un sens large, en provenance de la rareté et par conséquent de l'usage, étaient loin d'avoir disparu).

f) Dans le quotidien, les besoins dits naturels reçoivent une formation sociale qui peut les transformer jusqu'à la facticité. En 1946 cette formation sociale existe mais elle n'est pas encore très sophistiquée et ne se dit pas encore « culturelle ». Le quotidien, de ce point de vue, se définit comme lieu d'un mouvement dialectique à trois termes « besoins-désirs-jouissances ». Ce mouvement dans le quotidien ne se sépare pas des autres éléments le travail et le non-travail, l'usage et l'échange, etc. En 1946 le travail se considère encore comme la réalisation concrète de l'être humain ; il apparaît comme un besoin social parmi les autres et même annonce-t-on qu'il deviendra bientôt le premier des besoins sociaux... dans le socialisme. Ce qui advint comme chacun le sait et comme on le verra plus loin, ce sera le contraire le travail se discréditera devant le non-travail et le loisir ; sa valeur éthique disparaîtra peu à peu. En 1946 ce discrédit n'a pas encore commencé. Le travail garde le prestige que lui ont conféré au XIXe siècle toutes les classes dans une sorte de consensus.

g) Ici se révèle un autre aspect du quotidien l'ensemble des relations de distance, proximités et voisinages — ou bien au contraire éloignements, distanciations dans le temps et l'espace. Ce qui comprend les rapports des individus et des groupes (familles, ateliers, corporations) à la mort en général et à leur mort (photos, souvenirs, commémorations et tombeaux) ainsi que les rapports des corps entre

eux, les rapports du corporel au spatial et au temporel. A la date de ce livre (1946), ces rapports paraissent encore établis et solides parce que traditionnels. Ils vont bientôt se modifier.

b) A cette même date, les relations entre la fête religieuse, civique, locale, etc., et le ludique d'une part, et d'autre part la non-fête, le sérieux, le quotidien, ces relations semblent reprendre vigueur. Il y a distinction sans séparation ; bien que discernée du quotidien la Fête — sa préparation, son accomplissement, les traces et souvenirs qu'elle laisse — n'est jamais loin ; ni le merveilleux, ni l'extraordinaire de l'ordinaire. Le temps des fêtes double le temps quotidien au lieu de le fragmenter.

La complexité du quotidien, telle qu'elle apparaît dans le résumé qui précède, ne peut s'attribuer à un processus linéaire, soit historique, soit philosophique, soit économique, soit social. Elle résulte d'interférences multiples ; la « réalisation » de l'être social dit « humain » se trouve contrariée par des altérations et aliénations, dues elles-mêmes à des causes multiples division du travail, classes sociales, idéologies et « valeurs », oppression et répression. Mais à la date considérée, il n'y a pas encore rupture entre les objets et les gens, leurs gestes, leurs actes, leurs situations et discours. Tous ces aspects du quotidien rentrent non seulement dans le mode de production mais dans un ensemble qui se nomme « civilisation » (mot plus fort que « culture » qui se substituera à lui par la suite). Il n'y a pas encore fragmentation ; une certaine unité persiste, malgré les guerres, malgré la disparition depuis le début du siècle des grandes références religieuses, historiques, morales.

Ce n'est pas fini. Le quotidien, tel qu'il se manifestait *à la date considérée,* contenait une richesse cachée dans une pauvreté apparente. En lui se rencontraient les normes et conventions qui déterminent pour la société ce qui est beau, vrai, bien, autrement dit l'éthique et l'esthétique admises. La philosophie classique a cru inventer, en leur opposant des termes absolus, le Vrai absolu, le Bien absolu, le Beau absolu, auxquels faisaient face le Faux, le Mal, le Laid. Au cours des temps dits modernes, la critique de la philosophie opérant à l'unisson des sciences dites « de l'homme » a relativisé ces concepts. Chaque société, ancienne ou contemporaine, a possédé et possède encore (sauf les cas de décadence et de décomposition rapide) ses normes, ses valeurs. Le dogmatisme n'a pas disparu pour autant. Au contraire tout se passe comme si le relativisme, le scepticisme, l'empirisme, suscitaient un besoin inverse,

un besoin de dogmes et de vérités absolues ; cependant le dogmatisme devient un fait socio-politique. C'est dans le quotidien que s'affrontent les dogmes et le doute, les normes et conventions, la fidélité à l'établi et le refus. Si ces normes n'ont plus la force d'imposer une représentation du vrai, du beau ou du bien, c'est que la société considérée se décompose ou éclate. L'absence de normes et valeurs ne prouve pas qu'elles n'ont plus d'importance, mais qu'elles disparaissent au cours d'une « crise », d'une « mutation », ou d'une stagnation pourrissante.

Comme le dit Nietzsche à maintes reprises les « décadents » ont choisi ce qui était le plus mauvais pour eux. Comment est-ce possible ? Où et quand se fait le choix ? Où et quand se confrontent les « vérités » et les « illusions » ? Où apparaissent les normes, valeurs et conventions qui font une société ? Et comment s'imposent-elles ? Où se perçoit leur absence ? La réponse dogmatique est inacceptable « Voilà ce que vous devez penser... » Seule réponse mal explicitée dans le livre ici rappelé, mais déjà inhérente à la connaissance critique *dans le quotidien.* Au lieu de vouloir détruire en tant qu'idéologiques les valeurs existantes, la « critique de la vie quotidienne » proposait d'étudier leurs modifications dans le quotidien et l'apparition du quotidien lui-même à la fois comme réalité et comme valeur.

Les déterminations et définitions rappelées ci-dessus convergent en tant qu'aspects du quotidien et de son concept. Il s'y joignait, étroitement lié à l'analyse, un projet. Il proposait de délivrer la richesse latente, de dégager le contenu implicite et inexploré du quotidien, en le valorisant. Il admettait que la trivialité quotidienne, son temps et son espace, contenaient l'apparemment incompatible le ludique, la Fête, la surprise, donc, comme possibilité, la mise en scène et en perspective de cette profondeur. A travers des maladresses dans la formulation, tel se présentait le projet inhérent à la conceptualisation et à la théorie.

En quoi un tel projet et un tel livre se situent-ils dans une perspective marxiste, sans se laisser enfermer dans un système ? En premier lieu, ils ne proposaient pas seulement de compléter le lexique de la terminologie « marxiste », en y introduisant le concept du quotidien et quelques autres ; ils se proposaient surtout d'ouvrir la pensée marxiste sur le possible, au lieu de l'axer sur le « réel » (économique) et l'accompli (historique). Le même ouvrage tente aussi de transformer le concept de « révolution » elle ne consiste

pas seulement en transformations économiques (les rapports de production) ou politiques (personnel et institutions) mais elle peut et doit, pour mériter ce titre, aller jusqu'à la vie quotidienne, jusqu'aux « désaliénations » effectives, en créant une façon de vivre, un style, en un mot une civilisation. Ce qui exclut la réduction de la société à l'économique et au politique et modifie la trop fameuse controverse sur la « base » et les « infrastructures » en mettant l'accent sur le *social.* Dans le « social » entrent des rapports irréductibles à l'économique — aux rapports de production et de propriété — c'est-à-dire les rapports entre les individus et les groupes, leur ensemble le quotidien. Ce qui visait le développement et l'enrichissement des concepts utilisés par Marx, méconnus ou appauvris : la *praxis* (pratique *sociale*), le rapport entre l'individuel et le social, la « *société civile* » et même le *mode de production.* En particulier, la *société civile* s'atteignait par une autre voie que celle de Gramsci : moins historique, plus actuelle. La relation controversée entre « base » et « superstructure » sortait de la scolastique et se situait concrètement, le quotidien comprenant à la fois du « superstructurel » et du « basique ». Bref, ce livre tentait de poser quelques problèmes historiquement mais sans historicisme, philosophiquement mais sans illusions philosophiques. Il tentait donc, dès 1946, sans le crier sur les toits, un « aggiornamento » du marxisme, opération ratée pour diverses raisons (historiques et politiques).

Pour expliquer le peu de compréhension et d'approbations qu'allait recevoir cet ouvrage, il faut insister ici sur quelques aspects de la réflexion philosophique et du « marxisme » en France et même en Europe.

La connaissance critique du quotidien semble *ponctuelle,* c'est-à-dire portant sur des points : les besoins, les activités, les produits, etc. D'où un curieux malentendu. Le *ponctuel* ne devint à la mode que beaucoup plus tard, en raison du caractère décevant des travaux portant sur le global, sur la totalité, à la suite de quelques erreurs graves (par exemple l'appréciation du « tiers-monde » comme avenir et rénovation du monde entier). Au moment où parut cet ouvrage, le global et le total s'inscrivaient au premier plan des préoccupations intellectuelles (philosophiques et scientifiques) mais peu de gens s'aperçurent qu'il atteignait une totalité (le mode de production) à travers un « élément », le quotidien, qui fournit une voie pour aborder concrètement la globalité. On comprit mal que le quotidien apporte une médiation entre le particulier et l'universel, entre

le local et le global. L'étude ponctuelle du quotidien (les détails) passe à côté du concept, simule l'appréhension du concret, en reste à l'immédiat (les vêtements, l'habitat, etc.), au lieu de saisir le concret. Les limites de ce concept, le quotidien, sont d'ailleurs celles de tout concept ; aucun ne donne la maîtrise de ce qu'il saisit ; il ouvre la voie à la pratique, il ne la supplée pas. Il arrive que tel concept (exemple l'art) naît avec la fin de ce qu'il désigne. De plus, la connaissance doit procéder avec précautions, réserves, respect. Il lui faut respecter le vécu au lieu de le matraquer comme région de la méconnaissance, de l'erreur, au lieu de l'absorber dans le savoir comme ignorance vaincue. Il convient de traiter avec tact les sentiments et les affects, le ludique, la Fête, le sacré lui-même. Situation délicate : comprendre sans croire, sans accepter, sans prendre à la lettre les déclarations. La critique de la vie quotidienne dès le début donnait un contenu à l'*aliénation,* mais ne définissait pas son statut, philosophique ou scientifique, voire métaphorique ! Comprendre le vécu, le situer et le restituer dans la constellation mouvante des concepts, « l'expliquer » en disant ce qu'il *implique,* ainsi se formule le sens de l'ouvrage et du projet.

7. L'originalité du projet par rapport à la philosophie traditionnelle a déjà été soulignée. Il ne considère le quotidien ni comme le non-philosophique, ni comme un matériau pour une construction virtuelle. Il ne le considère pas comme ce dont la philosophie se distancie pour se lancer soit dans une phénoménologie de la conscience, soit dans une logique ou une éthique, ou une esthétique. Il tente de montrer que le caractère confus du vécu comme du quotidien ne signifie pas leur pauvreté mais leur richesse. Le moindre objet a (encore) une relation directe ou indirecte avec l'art, la « culture », la civilisation. Le projet vise une unité et une totalité renouvelées, celles du vécu, du philosophique, du politique (que visera un peu plus tard, et manquera, l'existentialisme). S'il y a du magique dans le quotidien (rites, formules, proverbes, traditions), c'est aussi sa complexité et sa richesse. Le quotidien se prend pour « objet », non comme objet statique ou comme prétexte à la construction d'un « modèle », mais comme point de départ pour une action. Il ne représente pas le degré inférieur de la vie intellectuelle ou « spirituelle ». Il ne s'érige donc pas en « objet » au sens épistémologique, et il ne s'agit pas de le « cerner », de le constituer en « champ » ! Toutes ces pré-

cisions sont ici nécessaires pour éviter — avec retard — les malentendus qui n'ont pas manqué voici quelques dizaines d'années. Par rapport à la philosophie, c'est une perspective métaphilosophique qui se dessine. Cette problématique part de l'épuisement de la problématique classique, celle de la relation « sujet-objet », ou des relations « réel-idéel » et « réel-savoir ». Malgré une tendance peut-être regrettable à privilégier la sociologie, le concept du *quotidien* reçoit dès le début les apports d'études économiques, politiques, historiques, etc. Ce qui légitime l'emprunt à la philosophie, dans une orientation différente, de l'idée de *totalité*, elle-même intégrée dans un *devenir*, celui du *mode de production* (en voie de réalisation comme il a été dit précédemment). Le quotidien dans la totalité n'a rien de commun avec le « primitif », le « pré-logique » ou « pré-scientifique », l'enfantin ; il a devant lui, autour de lui, au-dessus et au-dessous de lui, d'autres « réalités », des réseaux, des institutions, dont la technique, le savoir et surtout l'Etat. Dès le premier volume, la pénétration de la technique dans le quotidien (encore, à cette date, proche de la « spontanéité ») était montrée ainsi que celles du savoir et de l'action politique. Toutefois, par rapport à lui, aucun concept, pas plus celui de l'Etat que celui de la technicité, ne possède un privilège ontologique. Tous ont des limites. Le problème de la technique perce, mais ne se pose pas encore explicitement. Est-ce un facteur devenu autonome, capable de ravager le monde ? Est-ce un élément destiné à être maîtrisé par une caste de technocrates — ou par la classe ouvrière ? Faut-il réfuter le snobisme technologique (qui fera fureur plus tard, y compris chez les marxistes) ou bien au contraire lui faire une place ? Ces interrogations qui émergeront par la suite ne figurent pas dans ce premier volume.

Il serait injuste et de mauvaise foi — mais on n'y a pas manqué — de dire que la critique de la vie quotidienne dérive des positions philosophiques soit de Lukàcs, soit de Heidegger. Il est vrai que Lukàcs a introduit le thème de l' « Alltäglichkeit » dès ses premières œuvres, dès *L'Ame et les formes*. Serait-ce lui qui a inspiré à Heidegger les thèses de *L'Etre et le temps* sur la déréliction et le souci dans l' « Alltäglichkeit » ? Peut-être. Mais il faut rappeler que ces thèmes — appréciation de la réalité quotidienne comme triviale, abandonnée au souci, dépourvue de sens, ce qui oriente la philosophie vers la vraie vie, ou la vie vraie et l'authenticité — proviennent du romantisme. Et plus précisément du romantisme

allemand Hölderlin, Novalis, Hoffmann, etc. Les philosophes, et d'abord Lukàcs, n'ont-ils pas retourné contre la tradition romantique ses propositions, en les appuyant sur la critique moderne de la société bourgeoise ? Après Lukàcs, Heidegger a proposé de cette critique une interprétation ontologique. Pour les deux philosophes, le quotidien envisagé spéculativement se réduit à un chaos, au désordre des sensations et des émois, antérieurement aux formes que lui confèrent l'esthétique ou l'éthique ou la logique, autrement dit la philosophie. La quotidienneté, c'est une sorte de primitivité. Au mieux le quotidien se définit comme spontanéité, flux, surgissement, donc comme pré-logique. Sans aucun doute Lukàcs montre dans la littérature et surtout dans le roman moderne une protestation contre la trivialité du quotidien (cf. le livre remarquable de Nicolas Tertullian sur le philosophe hongrois). Il y a donc d'après lui une tension entre le « héros problématique » et une pratique sociale qui a perdu « l'immanence du sens » et devient elle aussi problématique dans sa trivialité. Le « sujet », véritablement héroïque, résiste à la dissolution ou se brise contre « l'objet », le réel. Cependant, chez Lukàcs, le « sujet » cherche à retrouver l'objet. Le philosophe n'a jamais abandonné la fiction philosophique de l'unité retrouvée — la réconciliation hégélienne dans le dépassement et l'universel, par l'art et la révolution. Comme devait le lui reprocher Adorno, jamais pour Lukàcs le négatif et le moment du négatif ne constituent un rapport au monde du « sujet », mais un épisode, un état d'âme passager. Il sous-estime à la fois la critique et la crise.

Quant à Heidegger, la distanciation caractéristique de l'être-avec-autrui implique aussi que l'être-là se trouve dans son « *Alltäglichkeit* » sous l'emprise de cet autrui. Il n'est pas lui-même les autres l'ont déchargé de son être. D'ailleurs, l'autrui n'est pas quelqu'un de bien déterminé. N'importe qui peut le représenter. Le *qui* n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni quelques-uns, ni tous. Le *qui,* c'est le neutre, le *on,* le *Man* (cf. *L'Etre et le temps,* traduction de Waelhens et Boehm, p. 159, Gallimard, 1964).

Cette phénoménologie de l'ontique contient donc un pessimisme fondamental et absolu en ce qui concerne le social et la pratique. En quoi elle s'oppose à la tradition marxiste, selon laquelle l'aliénation peut se combattre et se surmonter. Un pessimisme analogue se retrouve chez Sartre, surtout dans *L'Etre et le néant,* ouvrage d'inspiration heideggerienne cartésianisée et psychologisée. L'autre,

c'est (ce n'est que) la dégradation du « sujet », la déréliction. Alors que pour Marx *l'autre* c'est à la fois l'aliénation et la désaliénation (sa possibilité) l'aliénation dans les rapports de classe, la désaliénation dans les virtualités révolutionnaires. Il y a dans les ouvrages de Sartre l'ébauche d'une critique de la vie quotidienne le regard de l'autre, la mauvaise foi et les caractéristiques du « salaud ». Mais cette critique du quotidien reste inachevée, non désignée comme telle parce que prisonnière de la philosophie et de ses catégories, vouée dès lors au pessimisme teinté — à peine — d'humanisme.

La Conscience mystifiée (1936) prenait déjà position contre la tendance lukàcsienne et son optimisme rationnel, en même temps que contre le pessimisme et le nihilisme qui s'annonçaient en philosophie avec la crise du rationnel. Ce livre tentait de montrer que l'anthropomorphisme et l'anthropocentrisme de la raison trompent la réflexion et la vouent à l'erreur, parodie de l'errance. Il montrait aussi l'importance de la médiation critique et négative dans le devenir, dans la conscience et dans la société le moment de l'apparence et de l'illusoire cherchant à devenir réalité. Ce livre allait loin dans la prise en compte du négatif. La force de ce moment se se manifeste de telle sorte que l'unité — du sujet et de l'objet, de l'idéel et du réel — s'éloigne à l'horizon et ne se rapproche que dans l'utopie, féconde à ce titre. Le dépassement hégélien ? S'il garde un sens et s'il reste le but, il ne peut s'atteindre qu'à travers les dures épreuves d'un devenir qui n'a rien de linéaire, rien de préformé.

8. Point non dépourvu d'importance la connaissance critique du quotidien n'exige pas un langage spécial ou parfait, distinct du discours quotidien. Encore qu'il faille viser, selon le précepte connu, à n'employer que des mots ayant un sens et un seul. Même lorsqu'il s'agit de discerner dans le quotidien le non-dit du dit, l'in-conscient du conscient, le méconnu du connu, bref de déceler ce que contient le discours de la quotidienneté, il n'est pas nécessaire d'inventer un lexique, une syntaxe, un paradigme différents de ce qui se donne dans le discours. La connaissance critique du quotidien s'exprime dans le langage de tous les jours et de tous par explicitation de l'implicite. Ce qui interdit la « démonstration » mais n'exclut pas la part de jeu et de risque qu'il y a en tout discours dialogué.

Postulat de l'ouvrage (volume I) qu'il faudra reconsidérer, car il se pourrait que l'hypothèse ne soit plus exacte, et qu'il faille la modifier les gens en général ne savent pas comment ils vivent. Ce qui rend indispensable la théorie du quotidien. Ce qui le rapproche de l'économique et même du politique ! Il faut s'entendre sur cette formule. « Les gens » connaissent leurs besoins et leurs manques par les souffrances et les satisfactions ; ils savent mal les dire, encore plus mal les définir. De multiples documents montrent la pauvreté du vocabulaire, la maladresse de l'expression en même temps que l'intérêt des aveux. Malgré l'abondance des informations (dès les années du milieu du siècle), « les gens » n'ont encore aujourd'hui (1981) que de faibles éléments de comparaison. Savent-ils ce qu'ils veulent ? Oui, de plus en plus clairement, de moins en moins dupes. Connaissent-ils clairement leur situation, leurs rapports sociaux ? Non. Un cas plus l'espace et les lieux sont importants, plus la masse des gens méconnaît l'espace, car tout contribue à les en détacher les médias, les images, les transports, l'abstraction générale. Ils ne comprennent socialement que l'échelon inférieur et l'échelon immédiatement supérieur dans la hiérarchie. Précisément cette hiérarchie a entre autres cette fonction occulter ce qui révélerait les unes aux autres les couches et classes sociales éloignées. Malgré les images innombrables ou à cause de cette abondance de représentations, les « pauvres » imaginent mal la vie quotidienne des « riches ». Ils se la représentent selon leur propre vie, facilitée par l'argent. La puissance et la richesse quand elles se dévoilent les stupéfient (cf. le film de Luigi Comencini *L'argent de la vieille*). La richesse fait des riches des Olympiens, inaccessibles, hors du quotidien au-dessus. Il y a donc un « in-conscient » social, de même qu'un « imaginaire ». Comment les situer ? Dans une profondeur ? A cette question répond dès le départ la critique du quotidien ils sont le *contenu des représentations.* Les dominés ne se représentent qu'à travers des symboles l'ordre dont ils font partie. Porter ce contenu à la théorie, c'est expliciter ce que disent (et dissimulent) les symboles, c'est déployer le contenu avec des mots et des concepts échappant autant que possible aux idéologies. A l'inverse de la psychanalyse, cette mise au jour de l'inconscient (social) réintroduit non seulement les *rapports de production,* mais ceux de *reproduction* (de domination, de puissance) ainsi que les *représentations* (de telle classe ou couche sociale pour elle-même, pour les autres classes, pour la société entière). C'est ici l'occasion d'ajou-

ter que si les luttes de classe, dans toute leur complexité, ont leur importance et leur incidence sur le réel comme sur les représentations, sur le quotidien comme sur l'exceptionnel, les compromis, — historiquement déclarés ou non — entre les classes n'ont pas moins d'importance. La reproduction des rapports (de production et de domination) reste l'enjeu tant dans les périodes de luttes ouvertes que dans celles de compromis.

9. A noter encore, tant d'années plus tard, l'heureuse absence dans cet ouvrage de préoccupations épistémologiques. Rien de ce qui allait bientôt pour des années encombrer jusqu'à les bloquer les chemins de la pensée. Question de génération ? Non, d'orientation. Ce livre ne visait pas un savoir « pur » ou purifié. La connaissance ne se définit pas par sa « pureté » épistémologique, mais par sa portée critique la pensée est critique ou n'est pas (n'est que discours). Si le concept a des limites, la pensée critique n'en admet pas ; elle s'attaque à l'existant, y compris ce qui passe pour sacré, intouchable, définitif l'Etat, le parti, les dieux, le chef. Que ce qui peut résister résiste !

Le concept de « quotidien est-il ou non opératoire ? Oui, puisqu'il permet une analyse critique du « réel ». Non, car il ne produit rien — rien d'autre qu'une proposition négative ne portant que sur le possible « changer la vie ».

Cette orientation s'opposait dès le début à celle que prendrait bientôt l'intelligentsia menée par l'idéologie dominante le structuralisme avec ses annexes, l'épistémologie, le scientisme (qui prétendait mettre fin à l'idéologie). Le « marxisme », comme on dit, allait lui aussi céder devant les idéologies technocratiques et se diviser en deux tendances, en deux formes contradictoires, chacune avec ses arguments l'orientation critique radicale, misant sur le négatif, allant parfois jusqu'à l'hypercritique — et l'épistémologie, le néo-positivisme, le scientisme, en un mot le dogmatisme renouvelé dans son vocabulaire, mais non dans sa constitution.

Dès le début, la *Critique de la vie quotidienne* se proposait de faire éclater l'orthodoxie marxiste, et plus précisément de mettre fin à la thèse d'une orthodoxie. En effet, du côté « marxiste » régnait alors un dogmatisme sans bornes et sans rivages, qui trente ans plus tard se comprend difficilement. Pour les dogmatiques, la Vérité absolue appartenait au Parti donc à ses dirigeants, dépositaires de ce trésor inestimable. La seule hypothèse d'une

recherche paraissait ridicule, puisque le Vrai était là — déjà là. Tout au plus pouvait-on, en haut lieu, demander ou plutôt commander des documents et des données pour vérifier l'acquis, pour « porter des coups » aux adversaires et les « écraser ». Résultat : au lieu d'un développement, à travers des discussions et controverses, de la pensée marxiste, les courants novateurs surgirent hors d'elle. Les lacunes évidentes du marxisme officiel, que ses « représentants » ne voyaient même pas, allaient se combler au moyen de philosophies au sens habituel, formant un système ou essayant de le former, hors de la pratique sociale et de l'action politique. Ainsi l'existentialisme ; d'où son succès !

10. Près de quinze années s'écoulèrent. Nous voici en 1960. Des changements, oui, beaucoup. Pas dans le sens souhaité ; au contraire dans un tout autre sens — ou peut-être vers la perte du sens ! Le deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne* essaie de rassembler en une théorie de multiples constatations ainsi que diverses études critiques partielles. Que s'est-il passé pendant ces quinze années ? D'abord l'apogée, ensuite le déclin du stalinisme, puis l'échec de la critique du stalinisme à l'intérieur du mouvement communiste et notamment en France. En quoi la *contestation* qui apparaît alors diffère-t-elle de la *critique ?* En ce qu'elle se veut immédiatement agissante, sans passer par la médiation de l'institué (les partis, les doctrines, etc.). Elle se veut aussi radicale. Elle tient compte des changements dans le monde et de la crise commençante du concept classique de la *révolution* pour lui substituer la *subversion.*

11. Ce deuxième volume de la *Critique* ne restait pas en dehors du mouvement. D'abord, le marxisme officiel et institutionnel tombant dans le discrédit, la pensée marxiste non officielle rencontrait une audience de plus en plus large. Par un détour imprévu, un groupe tel que *Cobra* — artistes, écrivains, architectes —, très actif dans l'Europe du Nord, s'inspirait de la critique du quotidien en la portant plus avant. Le désir de transformer la vie quotidienne cheminait à travers les idéologies, les philosophies, les résurgences métaphysiques. Dès 1953, l'architecte hollandais Constant, l'inspirateur des « provos » d'Amsterdam, inventait une nouvelle architecture d'ambiance et de situations, incorporant pour ainsi dire dans l'espace la critique du quotidien. Ce fut par ce détour

que s'accomplit le passage de la critique à la contestation, comme un développement, atteignant des étudiants et des groupes nouveaux, entre autres les situationnistes. Que visaient les contestataires ? Leur objectif dépendait des groupes et des individus. Les uns, surtout parmi les étudiants et les intellectuels, en voulaient à la morale traditionnelle, à la religion, au judéo-christianisme. D'autres prenaient pour cible la « chose », l'objet, c'est-à-dire la marchandise et l'idéologie qui l'accompagne. D'autres encore attaquaient le nationalisme, l'attachement selon eux névrotique à la Mère-Patrie ou à l'Etat-Père. Beaucoup d'entre eux se proposaient tout simplement d'abattre le capitalisme, qu'ils croyaient naïvement dans un état critique, notant les moindres symptômes de difficultés économiques, alors qu'économiquement c'était la « prospérité » et le début de la « révolution scientifique et technique ». Bref, les divers courants contestataires ne s'entendaient ni sur les motifs et les buts de la contestation, ni sur la marche à suivre ; mais tous tombaient d'accord sur un impératif : changer la vie. Réclamaient-ils leur « part du gâteau », celui de la croissance et du miracle économique ? Non. Ils refusaient la réalité économique et politique. Ils refusaient aussi ce qui montait autour d'eux, la technocratie, avec son double fétichisme de la compétence et de la performance, avec son idéologie qui commençait par proclamer la fin des idéologies sous le sceptre du savoir et de l'autorité ; de sorte que ces idéologues n'en répandaient que mieux leurs idéologies productivisme, positivisme, empirisme logique, structuralisme, etc. La protestation et la contestation, en France et en Europe, ne manquaient pas d'analogies, maintes fois remarquées, avec la révolution culturelle en Chine. Même élan — même échec. Cette contestation n'était-elle pas la forme provisoire d'un mouvement mondial dirigé contre les hiérarchies figées, les appareils institués, le silence imposé et les idéologies de la domination ? Les contestataires en France comme ailleurs refusaient l'idéologie productiviste passant pour un « pur » savoir, ainsi que la réorganisation du quotidien autour du couple « production-consommation », réorganisation qui gagnait du terrain et allait obtenir un consensus quasiment général, les contestataires mis à part. Rejetant avant les écologistes la croissance avec ses implications brutales — technologies dures, extension des villes qui n'avaient plus de la ville que le nom — ils opposaient au culte du travail celui de la jouissance. Contre l'économisme dépourvu d'autres valeurs que celles de l'échange, la contestation prenait parti pour la

réunion de la fête et du quotidien, pour la transformation du quotidien en lieu de désir et de plaisir. Les contestataires protestaient contre le fait à la fois évident et méconnu que la jouissance et la joie, le plaisir et le désir, s'enfuient dans une société qui se contente de satisfactions — c'est-à-dire de besoins catalogués, suscités, qui se procurent tel ou tel objet et s'éteignent dans l'objet. Ils menaient la critique radicale jusqu'à opposer au travail érigé en valeur suprême le non-travail. Paradoxe ? — ou exigence venue du haut niveau des forces productives et de la possibilité pressentie d'une suppression du travail par l'automatisation du processus productif ? A travers les incertitudes et les ambiguïtés, à travers le bruit et la fureur, prenait forme la problématique du monde moderne. Les contestataires, à partir de 1957 ou 1958, pouvaient légitimement se dire des révolutionnaires, puisqu'ils réclamaient ce que le « régime » et le « système » (le mode de production) ne pouvaient que refuser. Les contestataires mettaient le doigt sur des points névralgiques. Ils montraient, consciemment ou non, une vérité essentielle qui émergeait la production implique et enveloppe la reproduction — non seulement celle de la force de travail et des moyens de production, thèses classiques, mais celle des rapports sociaux de domination. La re-production passait ainsi au premier plan. La production comme telle et son étude tombaient aux mains de spécialistes, économistes et technologues ; quant au marxisme officiel, il s'en tenait aux affirmations traditionnelles concernant la production. Cependant, révélée par la croissance au sein même des rapports de production capitalistes, la re-production ne pouvait plus apparaître comme un phénomène secondaire, comme un simple résultat de la production. Son analyse critique impliquait un renouvellement du concept de totalité. Où et comment s'accomplissait la reproduction ? Dans et par la famille ? Dans et par l'Etat ? Dans l'entreprise et seulement dans l'entreprise ? Dans et par les classes moyennes ? Dans la pratique sociale ? Toutes ces réponses contenaient une parcelle de vérité mais restaient unilatérales et incomplètes tant que manquait une nouvelle analyse de la quotidienneté.

12. Pendant la période considérée (1946-1961) le quotidien a changé, non pas dans le sens d'un déploiement de sa richesse latente, mais en sens inverse appauvrissement, manipulation, passivité. Le capitalisme en cette période est en train de conquérir des

secteurs nouveaux : l'agriculture, auparavant pré-capitaliste en grande partie, — la ville historique, qui éclate par explosion et par implosion, — l'espace entier conquis par le tourisme et les loisirs, — la culture enfin, c'est-à-dire la civilisation réduite et subordonnée à la croissance par l'industrie culturelle, — finalement et surtout le quotidien.

Le deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne* contient une thèse peut-être excessive, c'est-à-dire hypercriticiste, mais non dépourvue de sens. Elle fut élaborée en coopération avec l'avant-garde contestataire. Selon cette théorie, le quotidien remplace les colonies. Incapables de maintenir l'ancien impérialisme, cherchant de nouveaux instruments de domination et de plus ayant décidé de miser sur le marché intérieur, les dirigeants capitalistes traitent le quotidien comme ils traitaient autrefois les territoires colonisés vastes comptoirs (les supermarchés et centres commerciaux), — prédominance absolue de l'échange sur l'usage, — double exploitation des dominés en tant que producteurs et en tant que consommateurs. Ce livre tentait donc de montrer pourquoi et comment le quotidien est *programmé* de façon insidieuse par les médias, par la publicité, par la presse. On explique aux gens, avec force détails et beaucoup d'arguments convainquants, comment ils doivent vivre pour « bien vivre » et tirer le meilleur parti des circonstances, ce qu'ils choisiront et pourquoi, quel sera l'emploi de leur temps et de leur espace. Ces traits marquent la société en brisant le social. Tel trait particulier — la consommation comme telle, le spectacle et la mise en spectacle, l'abus de l'image, l'abondance et la redondance accablantes de l'information — ne suffit pas à définir cette société ; l'ensemble de ces traits rentre dans le quotidien. Il en résulte des effets contradictoires d'incontestables satisfactions et un profond malaise. Au lieu d'une appropriation qualitative du corps et de la vie spontanée se produit une expropriation menaçante et croissante par le dehors, par le quantitatif et le répétitif, par l'image sans corps et par les voix étrangères, par la mise en forme discursive et spectaculaire de tout ce qui advient. Cela pour « les gens » en général, pour la société entière, les classes moyennes étant l'axe et le support des opérations, leur sujet et leur objet dans la mesure où ces termes gardent un sens. Des produits privilégiés, effectivement utiles et agréables — l'auto, le frigidaire, le poste de radio et celui de télévision — sont chargés de cette mission : exproprier le corps et compenser cette expropriation, remplacer le désir par le besoin fixé,

remplacer la jouissance par la satisfaction programmée. Le « réel », déplacé et situé d'une manière nouvelle dans le quotidien, l'emporte dès lors sur toute idéalité. Effectivement les satisfactions ne peuvent passer pour négligeables ; les besoins subjectifs, produits pour la consommation des produits objectifs, sont réels ; ils sont la réalité, qui possède sa consistance, sa cohérence si souvent célébrée, que l'on érige en critère de vérité.

Ce réquisitoire, contenu dans *Critique de la vie quotidienne II* ainsi que dans *La Vie quotidienne dans le monde moderne* et dans d'autres articles de la même période, prête le flanc aux attaques et ne manque pas de défauts. En ce qui concerne la production, le rôle des multinationales n'y apparaît guère alors qu'on pouvait déjà percevoir leur intervention au niveau du quotidien. Contrairement au schéma marxiste qui ne prévoit la formation et l'investissement du grand capital que dans l'industrie dite lourde (sidérurgie, chimie, etc.), beaucoup des plus puissantes firmes mondiales s'installèrent dès cette époque dans le quotidien : les détergents et les produits d'entretien, les boissons et les aliments, les vêtements. Avec de curieux malentendus le blue-jean, produit par ces firmes mondiales et éventuellement dans des pays à prolétariat surexploité, tels que Hong-Kong ou Singapour, passait dans la jeunesse pour symbole de liberté, de nouveauté, d'indépendance. Cette mode fournit à la critique du quotidien un bel exemple de manipulation. Un certain américanisme s'introduisait non tant par l'idéologie que par le quotidien. La pensée critique a mal décrit cette infiltration, encore qu'elle l'ait décelée par-ci par-là.

La production des besoins — la consommation bureaucratiquement dirigée — insuffisamment analysée, se dégage mal du naturalisme, de sorte que se comprend mal l'efficacité des médias au moyen des modèles et des images. Le rôle et la fonction des classes moyennes dans les modifications du quotidien, de la société civile, de l'Etat et de leurs rapports, sont entrevus mais mal explicités. Ces ouvrages ne montrent pas clairement pourquoi et comment la quotidienneté programmée, celle des classes moyennes, c'est leur réalité qu'elles transforment en modèles dits culturels pour des couches et classes « inférieures ». L'examen analytique et critique de ces manipulations manque d'un fondement qui ne viendra que plus tard la théorie des représentations dont se servent les manipulateurs ; ce qui inclut l'examen critique des symbolismes, de l'imaginaire social et individuel, de la « culture ». Il en résulte

que l'analyse de la reproduction, en tant qu'elle se dissimule non pas *sous* mais *dans* la production-consommation, reste incomplète.

13. Après la Libération, le « peuple » a encore un sens en France. Paysans, artisans, ouvriers, bref tous ceux qui n'appartiennent pas aux « dominants » et aux « possédants », ont encore des liens multiples, pas seulement dans les lieux de travail, mais aussi dans les maisons, les rues, les quartiers et les villes, les pays. En quinze années cette unité commence à se désagréger non pas en classes clairement distinctes et opposées, mais en couches et strates. En 1960 le peuple s'éloigne dans le passé historique, parfois commémoré avec une solennité qui donne le change. Le beau mythe du peuple comme producteur et réceptacle de la vérité — politique et philosophique —, ce mythe venu de la Révolution française s'estompe. L'unité sociale se fragmente ; soumise à l'homogénéité de la loi, du droit, du pouvoir, du marché, ainsi qu'à l'identité nationale stipulée et codifiée par l'Etat, elle ne s'en émiette pas moins. Cette tendance déjà apparente vers 1960, destinée à devenir par la suite prépondérante et même à apparaître comme une évidence rationnelle, n'est pas clairement aperçue dans les ouvrages considérés. Ils misent encore sur le seul savoir ; ils acceptent l'hypothèse d'une efficacité rationnelle du savoir ; ils ne se méfient pas encore de ce qui s'introduit sous ce label. Certes, ils veulent opposer au scientisme officiel, intégré-intégrateur aux institutions, donc aux rapports de reproduction, une sorte de contre-savoir, mais ce contre-savoir reste limité et peu efficace par rapport à un savoir qui se lie d'une façon ou d'une autre au pouvoir et à l'avoir. Il faut toutefois ajouter que cette tentative de contre-savoir contient aussi un projet de contre-pouvoir. Ce projet se lie étroitement à la contestation telle qu'elle monte et se généralise pendant cette période ; il ne s'asssocie pourtant pas aux formes violentes de la contestation, celle qui se passait de tout projet pour réclamer l'action immédiate, quelles qu'en fussent les suites.

Ce projet diffère de celui que présentait le premier volume, parce que celui-ci a échoué, parce qu'il est devenu impossible. « Changer la vie ! », oui, mais il n'est plus concevable ni possible de libérer une sorte de cœur vivant, de déployer un contenu latent du quotidien. Ce noyau ? Ce riche contenu ? En 1960 ils sont en cours de disparition ou même ils ont disparu. Changer la vie ? Il y faut un changement radical, une révolution-subversion. La théorie de la révolution

dans et par le quotidien cherche ici encore à développer les thèses marxistes. Elle rappelle obstinément que la transformation sociale ne peut se limiter aux seules formes politiques et aux rapports économiques — qu'elle court les plus grands risques de dégradation si elle n'a pas pour but et sens de créer une quotidienneté différente.

Il en résulte, dans cette perspective, que la subversion doit concourir avec la révolution. Par malheur il arriva que les révolutionnaires s'en tinrent au politico-économique, tandis que les subversifs s'éloignèrent de ce même politico-économique. Bref, ces deux aspects de la transformation du quotidien se dissocièrent et ce fut l'échec. La critique de la vie quotidienne n'atteignit pas son but, même si elle fut « à la mode », pendant un certain temps aux alentours de 1968.

Quoi qu'il en soit, il faut ici souligner l'*évolution* de l'idée et du projet de *révolution* depuis sa naissance. A ses débuts, elle se définit selon Marx d'un côté par la *réalisation de la philosophie* et d'un autre côté par la croissance libérée d'entraves des forces productives. D'une part donc la philosophie classique léguait aux forces de rénovation, aux capacités créatrices de la classe ouvrière, ses principales idées — liberté, bonheur ou tout simplement le Vrai, le Beau, le Bien — pour qu'elles les réalisent. Ce qui impliquait d'autre part la fin de la rareté aménagée savamment pour le peuple, l'avènement de l'abondance.

Or qu'est-il arrivé ? D'une part la philosophie après Hegel et Marx a peu à peu délaissé le projet naïf de renouveler le monde par la vérité. Dernier éclat de ce projet millénaire le *Zarathoustra* de Nietzsche. La philosophie dès lors a stagné puis dépéri en écrivant inlassablement sa propre histoire ; elle a dérivé vers la scolastique (marxiste, kantienne-rationaliste ou irrationaliste). D'autre part, la révolution ne pouvait plus se définir par la croissance, étant donné que dans le mode de production capitaliste il y avait croissance prise en charge par l'Etat, et que l'Etat dit capitaliste réussissait dans cette tâche aussi bien et parfois mieux que l'Etat « socialiste ». S'obstiner dans cette définition, continuer à identifier révolution socialiste et croissance sans même clairement distinguer la croissance quantitative et le développement qualitatif de la société, n'était-ce pas conduire vers une crise l'idée de la révolution ? Ne fallait-il pas redéfinir et la théorie et la pratique ? Maladroitement peut-être, mais en mettant l'accent sur l'essentiel, la critique de la vie quotidienne et les recherches connexes s'efforçaient de répondre à cette exigence.

Dans ces ouvrages, l'étude du quotidien a été menée selon une démarche dialectique. Le *positif*, passant pour tel et se donnant pour tel — la programmation du quotidien —, se révèle destructeur des possibilités, non sans avoir beaucoup de raisons « positives », des plus fortes, pour s'instaurer dans le *réel*. Quant au négatif, c'est-à-dire à l'élément critique, il montre une ouverture vers le possible. Ce mouvement intérieur à la connaissance ne la rend pas facilement accessible. Vers le milieu du xxe siècle, il est encore possible de saisir l'imaginaire (l'extraordinaire, le merveilleux, le magique, voire le surréel, donc le négatif) au cœur du quotidien. Quelques années plus tard l'imaginaire vient du dehors ; il s'impose photo, cinéma, télévision, mise en spectacle du monde. Or c'est à ce moment qu'on le découvre et que lentement et sûrement il devient à la mode. On découvre aussi que l'imaginaire s'identifie parfois (Lewis Carroll) à la logique. Paradoxe l'imaginaire tue l'imagination ; le fétichisme de l'imaginaire se construit sur les ruines de l'imagination. Cette période de *désappropriation* qui suscitait la contestation radicale avait aussi son apparence qui la déguisait l'art du quotidien ou le quotidien considéré comme un art en même temps que « positivement » comme une affaire. Base technique l'équipement ménager. Telle grande marque d'appareils lançait alors un célèbre mot d'ordre, aussi efficace publicitairement que mystificateur : « X... libère la femme. » En fait les avantages positifs de cette instrumentalisation du quotidien apportèrent la conscience de l'asservissement. Ce paradoxe — un de plus — ne peut surprendre que ceux qui s'installent dans le *positif :* l'abstraction quantifiée.

Bref, ce fut à la faveur des innovations pratiques et d'un incontestable progrès technique que s'insinuèrent dans le quotidien les formes de son asservissement, en conflit avec celles de la libération. Faute de quoi, ces formes n'auraient pu s'imposer. Le quotidien entra dans les circuits du marché et dans la pratique gestionnaire (l'inverse de l'auto-gestionnaire) en devenant une petite entreprise, sous-traitance familiale subordonnée aux puissances dominantes. Ce qui peut aller jusqu'à l' « autogestion » du quotidien.

14. La théorie de la révolution dans le quotidien devait avoir des répercussions imprévues. La connaissance critique allait engendrer l'hypercriticisme, à la limite la pure et simple négation abstraite de l'existant, le refus du « réel » traité comme un théâtre d'ombres. Cet hypercriticisme, il faut le reconnaître et le déclarer, a eu des

résultats désastreux, par exemple l'extermination de l'humanisme, support philosophique des droits de l'homme. Sous prétexte que l'humanisme portait les stigmates du libéralisme bourgeois et d'idéologies suspectes, on l'a piétiné allègrement sans rien mettre à sa place. Sur la voie de l'hypercriticisme, l'intelligentsia gauchisante a démoli toutes les valeurs, avec d'excellentes raisons, mais en détruisant les raisons de vivre. Pour employer une vieille métaphore, elle a scié la branche sur laquelle elle était assise. Conduite suicidaire. D'ailleurs, les représentants idéologiques de cette intelligentsia allèrent rarement jusqu'au bout de l'hypercriticisme, c'est-à-dire jusqu'au nihilisme. Seuls quelques écrivains, parmi lesquels Samuel Beckett, eurent ce « courage ». La plupart des intellectuels atteints par l'hypercriticisme acceptent un compromis : on vit ou plutôt on s'efforce de vivre comme si la société n'était pas ce qu'elle est ; on vit en dehors et pourtant au-dedans de cette société intolérable. On en tire parti comme on peut. A ce petit jeu l'intelligentsia dite avancée a perdu peu à peu son crédit ; elle a du même coup compromis ce qui pouvait rester d'efficacité à la pensée théorique. Ce nihilisme incertain, cette ambiguïté perpétuelle ont produit un volontarisme sans pensée, dans l'action politique comme dans la vie quotidienne.

La critique théorique du travail, reprise de Marx et de Lafargue (*Le droit à la paresse,* texte lu et approuvé par Marx), entraînait *logiquement* le refus du travail. Parmi les thèmes traités par Marx apparaît la triade, reprise de Hegel : « besoin — travail — jouissance ». Pour certaines tendances seul compte le dernier terme ; la triade se démembre au profit d'un hédonisme. Ce qui peut se soutenir dès qu'on admet que l'être humain ne bénéficie aujourd'hui que d'une infime partie de ses capacités de jouissance. Dans les sociétés industrielles, fascinées par les loisirs, par l'automatisation, par l'informationnel, le travail se dévalorise. Impossible de trop insister sur cette problématique, qui rend compte d'une partie des faits imputés à la « crise ». Vers cette époque — entre 60 et 68 — s'estompe et disparaît le vieux mot d'ordre prolétarien ; « Qui ne travaille pas ne mange pas. » Pourtant le refus immédiat du travail (« Ne travaillez plus ! », « Jouissez sans entraves ! ») compromettait une aspiration essentielle en la détournant vers l'absurde. Bien entendu, cet extrémisme ne pouvait atteindre les « travailleurs » ; il ne pouvait provenir que d'une certaine classe moyenne et d'une intelligentsia qui n'hésitait pas devant les paradoxes. Au surplus,

si les uns disaient « Ne travaillez plus », d'autres — parfois les mêmes — déclaraient « Ne consommez plus ! Objets, cachez-vous ! » Entre de tels mots d'ordre et l'analyse critique du rapport « production-consommation » dans le quotidien, il y avait et il y a encore un abîme. Cependant, l'accent mis sur le ludique, sur la fête (naïvement considérée comme irrécupérable par la société existante), cette accentuation jetait un pont ; elle permettait à la critique de la vie quotidienne un compromis avec l'extrémisme gauchiste. Le domaine de la fête s'élargissait alors ; les étudiants parlaient volontiers de « fêtes violentes » ; la révolution elle-même apparaissait comme une vaste fête populaire. L'entente et l'accord malgré de profondes divergences se concluaient donc sur des affirmations concernant le possible. Le mot d'ordre général et généralement accepté : « Changer la vie », recevait une sorte de complément qui le rendait plus concret « Faire du quotidien une fête, — faire de son corps, de son temps, de sa conscience et de son être, quelque chose d'analogue à l'œuvre d'art, qui ne se contente pas de donner forme à un vécu mais le transforme. » Utopie ? Encore une fois oui, utopie, impossibilité ; mais ne faut-il pas vouloir l'impossible pour qu'il y ait du possible ? Le thème et le mot d'ordre « changer la vie » ainsi développés n'en restaient pas moins incomplets puisque le projet ne spécifiait rien concernant l'espace, l'emploi du temps, les rapports sociaux. Il impliquait cependant de façon explicite la fin des rapports de *reproduction.*

15. Pendant cette même période, au pôle opposé croissait en force sinon en sagesse et en beauté, le scientisme, avec ses variantes et implications déjà maintes fois signalées positivisme, empirisme, épistémologie, structuralisme. La tendance scientiste récusait le vécu comme fait, l'aliénation comme concept, l'humanisme comme projet. Le néo-positivisme et sa variété marxiste n'avaient aucune peine à montrer ou à « démontrer » que ces concepts — l'aliénation, l'humain — n'avaient pas de statut épistémologique. Ce qui leur paraissait décisif et d'ailleurs était parfaitement exact. La position de la connaissance critique implique qu'un tel problème est un pseudo-problème. Ces concepts ont leur référence dans la pratique et dans le quotidien, non dans le pur savoir baptisé et consacré par l'épistémologie. Si ces derniers concepts, à savoir la pratique sociale et le quotidien, manquaient d'un statut épistémologique, ceux qui les utilisaient n'en avaient cure. Ils ne se laissaient pas

entraîner sur le terrain de l'épistémologie, terrain qui paraissait tout à fait solide aux néo-scientistes mais qui en fait était piégé, miné, instable. Ces théoriciens se croyaient libérés de toute idéologie par le pur savoir, alors qu'ils représentaient l'idéologie de la scientificité ou, si l'on veut, la scientificité devenue idéologie. Nous retrouvons ici un paradoxe parmi les plus curieux de cette époque pleine de paradoxes l'idéologie de la fin des idéologies. L'erreur de ces idéologues reste impardonnable dès cette date (1960 et les années suivantes), il aurait fallu défendre, illustrer, fortifier les droits de l'homme au lieu de réclamer pour eux un statut épistémologique. Comme les philosophes, les épistémologues ont sapé ces droits par les fondements en sapant aussi ceux de la pensée. En effet, quelle entité est plus incertaine que « l'homme » et plus dépourvue de statut épistémologique ? La pensée elle-même ! Seule la logique mathématique, destinée à s'absorber dans les machines, dispose d'un tel statut que l'idéologie tend à imposer comme primordial. La connaissance critique restait hors statut !

En fait se juxtaposaient sans jamais se confronter dans une controverse — toujours éludée par les dogmatiques — deux conceptions qui n'entraient pas dans les catégories de la philosophie traditionnelle. Les partisans de l'une misent sur le savoir et sur le seul savoir ; ils définissent la vie par l'extension du savoir et par sa mise en application ; même la révolution passe par l'application d'un savoir contenu chez Marx et Lénine. Certains parmi les plus doctrinaires affirment que ce savoir va de Thalès à Lénine. Dans cette orientation on minimise le vécu ; on se méfie de lui vivre c'est savoir et c'est faire du savoir le critère de la vie. On porte au compte du vécu — de la spontanéité — les troubles et les erreurs de la conscience, y compris ceux de la conscience politique. A la limite le vécu disparaît. On l'élimine. On le réduit au vide engendré par l'éviction de certains éléments d'une vaste combinatoire constitutive du savoir. La réduction épistémologique, nécessaire à la construction du savoir absolu, porte d'abord sur ce vécu.

Par contre, de l'autre côté, on mise sur la spontanéité absolue et sur l'exaltation du vécu, qui suffirait à transformer le quotidien. On se méfie du savoir, non pas tant en faveur de l'irrationnel — position philosophique périmée — qu'en faveur de ce qui surgirait spontanément une fois les obstacles écartés. Le savoir et le pouvoir font partie de ces obstacles. Ce que cette tendance cherche à réduire, c'est donc la scientificité elle-même.

Y a-t-il place pour une conception et pour un cheminement qui feraient leur part au conçu et au vécu, qui ne seraient donc pas réducteurs, qui les entraîneraient tous deux dans la voie du développement, en les enrichissant tout en les critiquant l'un par l'autre ? En les soumettant tous deux à une activité créatrice comparable à celle qui enfante l'œuvre d'art, sans pour cela s'aligner sur une théorie esthétique ? On peut le supposer. Cependant, la confrontation entre les hypothèses, les tendances, les stratégies, n'a pas eu lieu. Ce qui caractérise la vie intellectuelle en France dans la deuxième moitié du XXe siècle les controverses s'éludent. Au lieu de discussions ouvertes, ce sont des allusions, des attaques indirectes, parfois des insultes. D'un côté on a vu l'arrogance des « positifs » et de l'autre la rage des « négatifs », employant les uns et les autres des arguments *ad hominem*. Des contradictions analogues ont traversé le marxisme et le freudisme. Marx et Freud partirent d'un vécu : pour l'un le travail social, pour l'autre la libido sexuelle. L'un et l'autre voulurent exalter ce vécu pour le délivrer ; d'où un projet révolutionnaire d'un côté et un projet à sa manière subversif de l'autre. Les deux tentatives se soldent jusqu'ici par un échec. Pourquoi ? Entre autres raisons, on peut affirmer que le vécu ainsi repéré n'a pas échappé à l'empire du savoir, celui-ci se formulant, se codifiant, selon une systématisation attribuée aux fondateurs.

La critique de la vie quotidienne a suivi jusqu'à un certain point le même chemin avec les mêmes péripéties. Au départ, elle proposait de saisir du vécu et de le concevoir en l'exaltant. Or le processus même de la conceptualisation ne va pas sans inconvénients, entre autres la domination du concept sur le vécu. Il est clair que l'on ne peut éviter la problématique du savoir. Ne serait-ce que pour transmettre — soit par la parole soit par l'écrit — un projet, il faut le concevoir. Même si l'on marque avec soin les limites de la conceptualisation, ce processus ne va pas sans risques.

16. Le goût parisien pour les chapelles, les clans et les complots, devait aggraver sans les résoudre les conflits entre les partisans du « changer la vie » et les variétés du dogmatisme scientiste. Les détenteurs du savoir se croient très au-dessus de ceux qui d'après eux ne sont que des ignorants. Surtout ils croient établir leurs propositions comme des vérités définitives ; d'où des malentendus et des déceptions ; d'où aussi l'éclatement de la pensée marxiste entre l'attitude épistémologique et l'attitude critique. D'où enfin des

manœuvres sur le plan philosophique et théorique visant à neutraliser les uns par les autres ces courants opposés, de façon à évacuer toute théorie et à laisser le champ libre aux décisions prises empiriquement. Cela nous amène aux environs de 1968, apogée de la contestation et de la pensée critique, en même temps que de la « prospérité », du miracle économique, c'est-à-dire de la croissance contrôlée par l'Etat. En 1968, pour la première fois, et par des détours encore mal compris, la pensée critique retrouve la pratique : montée rapide du mouvement, déclin non moins rapide, accompagné de la dissociation des éléments constitutifs, pensée et spontanéité, action et théorie.

La critique de la vie quotidienne motivait les refus et les aspirations des contestataires en présentant un projet. Pour la première fois la théorie ne portait pas sur le passé, sur l'histoire et sur des modèles historiques ; de plus, elle ne se contentait pas de proposer un modèle économique. Par le contre-savoir elle retournait le savoir contre lui-même sans l'abolir mais en opposant aux idéologies du réel ou des modèles la connaissance des virtualités. Elle prenait distance par rapport aux thèses classiques, de façon à ouvrir d'autres perspectives.

Echec, encore une fois. Définitif ? On verra bien. Les pragmatiques font de la réussite un critère ce qui a échoué était mauvais et faux. Nietzsche a compris, lui, l'anti-pragmatique, qu'il arrive aux décadents de choisir ce qui est mauvais pour eux, ce qui les pousse vers le déclin. Les effets pervers et les revers ont des raisons perverses. De plus, pour qui observe le travail en profondeur du négatif, les échecs ne sont pas que des échecs ; l'on sait depuis Hegel et Marx que les choses avancent aussi par le mauvais côté.

17. Sautons en 1981. Qu'y a-t-il de nouveau : « Tout », déclare l'optimiste tel que nous le connaissons, chevalier du réalisme et champion du modernisme. « Finie la contestation. Nous sommes entrés déjà dans une autre époque, la société post-industrielle, la société informationnelle... » — « Rien », réplique le nostalgique. « Les rapports fondamentaux n'ont pas bougé ; seuls ont changé les discours et la rhétorique. Malgré l'apparence ce ne sont pas les anciennes étroitesses qui ont volé en éclats, mais ce qui restait de naturel et de substantiel dans les relations, la proximité, la chaleur et toute... Comment nommez-vous ce dont on parle tant depuis que ça n'existe plus... ? toute convivialité ! »

En 1981, les problèmes se reconsidèrent et se reformulent en termes de *crise*. Beaucoup d'appréciations dépendent donc de la manière dont s'aperçoit et s'apprécie cette crise. Or, sur ce point décisif, les désaccords sont considérables et « l'éventail », comme on dit, des analyses et des avis, si largement déployé qu'on ne voit pas en quoi il reste éventail, car il n'y a ni bords ni manche pour le tenir en main. Pas de crise, disent les uns ; simplement une division nouvelle du travail à l'échelle mondiale, en conséquence des progrès technologiques et par conséquent d'un déplacement des centres de production, de richesse, de puissance ; si cela menace la France, qu'elle se débrouille pour s'en tirer avec le moins de dégâts possible ; l'européocentrisme ne pouvait pas toujours durer, ni le privilège historique de certains pays dont le nôtre... Crise totale, déclarent d'autres crise de tout ce qui fait une société, y compris la culture et les valeurs. Donc crise de la gauche comme de la droite. Crise mortelle, va-t-on jusqu'à dire ; au bout, inéluctable la catastrophe. Illusion pessimiste, réplique-t-on d'un autre côté le mouvement des peuples fait et fera reculer la catastrophe. Simple crise économique, déclarent beaucoup de réalistes, qui devrait donc avoir sa répercussion politique, une bonne politique permettant une bonne économie qui nous sortirait de la crise. Crise de l'économie capitaliste ou encore crise de l'impérialisme, disent certains marxistes, qui situent ainsi l'épicentre de l'ébranlement mondial ; les rapports « centre-périphérie » se déplacent ; il y a de nouveaux impérialismes, actifs bien que secondaires ; d'autre part des pays s'engagent dans une industrialisation indépendante et découvrent de nouvelles voies. Pourtant, leur réplique-t-on, les rapports d'hégémonie, de domination et de dépendance, pour l'essentiel se maintiennent...

Parmi les gens qui admettent que la crise apporte de profonds changements, affectant à la fois le travail et son organisation, la façon de vivre, les modalités du savoir, l'échelle des valeurs et des normes et conventions admises, beaucoup — conservateurs ou réformistes — affirment que l'*entreprise* reste le lieu de ces transformations. Elle échapperait donc à la crise en tant que modèle, lieu solide et invariant, à travers les changements. Quelques-uns soutiennent qu'un tel lieu privilégié — qui n'exclut pas le travail productif mais l'intègre dans un espace et un temps autrement larges que le lieu et le temps de travail — se situe dans le quotidien, qui n'échappe pas à la crise mais se transforme avec elle.

A propos de la crise en général, une hypothèse rarement discutée mais qui a ses arguments, se profile à l'horizon. On parle toujours d'une « fin de la crise », d'une issue ou de « sortie de crise ». On parle de la juguler ou de la maîtriser. Ce que suggère d'ailleurs le mot « crise », pris étymologiquement. L'hypothèse paradoxale, c'est que cette « crise » ne se réduit pas à une période incertaine, entre deux périodes stables ; au contraire : elle devient le mode d'existence des sociétés modernes, à l'échelle mondiale. Ni la thèse d'une crise de l'économie et de la société, ni celle d'une crise de la bourgeoisie et de la classe ouvrière, ni celle d'une crise des classes moyennes en tant que supports relativement stables des institutions, ni la thèse très répandue d'une période critique pour les institutions, les valeurs, la culture, — aucune de ces thèses ne rend compte de la situation, n'en révèle la gravité non plus que l'ampleur de la problématique. Ce qu'on nomme encore d'un terme devenu inadéquat — la crise — n'est-ce pas autrement profond et radical qu'une simple période difficile pour l'économie, la politique, l'éthique et l'esthétique ? Ne peut-on penser que la « crise » bouleversera jusqu'aux racines de ces sociétés, jusqu'à leur « matrice anthropologique », jusqu'à leur fondement historique, jusqu'à leur « base » économique et leur sommet superstructurel ? S'il en est ainsi, la crise continue l'œuvre de la pensée critique, abandonnée par la pensée. Elle répond dans la réalité à ceux qui n'ont pas voulu d'un bouleversement pensé et orienté, possible en 1968. Rien ne résistera à cette critique en acte les résistances dans l'existant seront emportées, tôt ou tard, dissoutes ou brisées. Même la nostalgie facile et l'optimisme dérisoire, idéologies complémentaires.

Ces sociétés dites modernes ne vivront désormais que menacées du dedans et du dehors menacées de ruine, de dissolution, d'autodestruction — mises devant des défis multiples, en butte à d'incessantes agressions. Il faut se faire à l'idée qu'une telle crise n'a plus rien de la « crise » au sens classique, qu'il faut inventer sans cesse pour répondre aux situations. Inventer ou périr ! il n'y a pas de solution définie ou définitive, pas de modèle à suivre mais une voie à ouvrir et à construire. Cette thèse va au-delà des thèses couramment admises, qui passent pour audacieuses, sur la « crise grave » ou même sur la « crise totale ». Elle indique la voie qui doit se frayer à travers les ruines. Il faut aussi se faire à l'idée paradoxale que cette crise n'est pas une maladie de la société mais dorénavant son état normal et sain. L'organisme fort n'est pas celui qui fri-

leusement se replie, évite les risques et dangers, mais au contraire celui qui les affronte, qui agit et réagit en conséquence. (Il est cependant vrai que l'analogie entre le social et l'organique ne peut être poussée au-delà de certaines limites.)

Autre implication non moins paradoxale : la pensée critique tend à disparaître ou du moins à se marginaliser et peut-être à se transformer qualitativement. L'œuvre de la connaissance critique, prolongement de l'antique philosophie, cette œuvre que la pensée a tenté d'accomplir et qu'elle n'a pu mener à bien, la « crise » s'en charge. La « crise », en tant qu'état critique, c'est la pensée critique en acte. Cette pensée se dépasse et se réalise ; débordée en tant que connaissance elle se concrétise.

En tant que pensée, que lui reste-t-il à faire ? D'abord à suivre le profond travail du négatif, le cheminement de la crise à travers le monde qu'elle enfante en le déchirant. Possiblement, ce qui se donne pour positif (la technologie, etc.) se révèlera négatif ; et l'apparemment négatif (l'ébranlement des institutions et des valeurs) se révèlera créateur. La dissolution de la pensée traditionnelle et de la philosophie critique s'effectue sur une double base les échecs et la dégradation dans l'hyper-criticisme — le rôle activement critique de la crise. Ce qui ne signifie pas la disparition de la pensée dialectique et de la pensée tout court. Loin de là ! Cela veut dire son renouvellement à travers une sorte de révolution culturelle bien différente de ce qui a porté ce nom jusqu'ici. Cela dit, il n'est pas besoin de s'attarder sur la crise de la théorie des crises, celle du criticisme, celle du marxisme en tant que théorie critique ou théorie des crises, etc.

Cette perspective n'inclut pas une vision apocalyptique, une catastrophe, mais ne les exclut pas. La théorie de la crise permanente remplacerait ainsi celle de la révolution permanente. La situation nouvelle du monde ainsi que de la pensée qui s'efforce de concevoir ce monde pourrait avoir des effets imprévus au-delà de tous les « effets pervers » tels qu'on peut les prévoir.

On peut aussi demander à titre de question préalable comment caractériser la vie des sociétés par rapport à la vie biologique et aux énergies cosmiques. Est-ce un vrai problème ? On ne le saura qu'à la fin de cette étude. Une formule trop célèbre proclame que les civilisations peuvent mourir. C'est entendu ; la question qui se pose ici est un peu différente. Les sociétés peuvent-elles se survivre sans trace de civilisation, c'est-à-dire de style ou plutôt

de grand style, de haute culture et de valeurs supérieures, dans une néo-barbarie ? Le plus inquiétant, en référence à la vie organique et à la nature, ce n'est pas seulement la mort, c'est le vieillissement. Tout peut mourir pas seulement les civilisations, mais les idées, les pays et les peuples, les classes elles-mêmes. Leur arrive-t-il comme au vivant de ne parvenir à leur terme qu'à travers la perte lente et fatale de leur vitalité, à travers la dégradation ? Le quotidien serait-il le lieu du déclin ? Ou celui des tentatives de rebondissement ? Ou tantôt l'un tantôt l'autre, lieu de l'ambiguïté, du jeu et de l'enjeu ?

Si la vie sociale doit se soumettre non seulement à la loi organique du devenir (naissance, croissance, déclin et fin) mais à la loi de la dégradation de l'énergie — si l'énergie informationnelle elle-même et sa transmission n'échappent pas à l'entropie, qu'en conclure pour le quotidien ? Ne serait-il pas le lieu des énergies dégradées, des informations perdues, de la redondance ? Ce qui reviendrait à localiser dans le quotidien une irréversible détérioration du social, sans possibilité de recours. Simple hypothèse mais dont on n'évitera pas l'examen. Un tel déclin, peut-être obscurément consenti et accepté, rendrait les sociétés modernes incapables de répondre aux « défis » de plus en plus nombreux et pressants, de les comprendre et même d'en formuler la problématique. Le quotidien, dans une telle perspective, n'échapperait aux menaces d'anéantissement que par son épaisseur, sa lourdeur, son inertie, qui le rendent insupportable.

Comment démêler une confusion qui s'accroît d'année en année et qui fait certainement partie du monde tel qu'il se présente, c'est-à-dire tel que nous le faisons ? L'étude du quotidien peut-elle encore servir de fil conducteur à travers les méandres et les sédiments de la société moderne ? Un peu plus loin nous verrons qu'il y a aussi crise de la modernité. La situation, au sens le plus large de ce mot, se manifestera d'autant plus difficile à saisir qu'au cours de cette période le *néo*, le *rétro* voire l'*archéo* qui jadis, aux temps glorieux de la modernité, se combattaient férocement, aujourd'hui se mélangent. Ce qui fait aussi partie de notre monde. Il faut dès maintenant insister sur cet aspect. Aux environs de 1980 court la rumeur que tout change, qu'on entre dans une autre époque. Alors surgissent à la fois les nouveaux philosophes, la nouvelle architecture, la nouvelle gauche et la nouvelle droite, et jusqu'à la nouvelle cuisine. Il y a du neuf, effectivement ; mais où et quoi ? Trompe-l'œil ou réalité ? Virtualités, lointaines possibilités ou consé-

quences de décisions déjà prises ? Il y a effectivement une néo-bourgeoisie, une nouvelle classe moyenne, mais elles ressemblent fort aux anciennes, quelques tics en moins et quelques sottises en plus. Le prétendu nouveau n'est souvent qu'une reprise qui s'ignore ; il arrive aussi qu'on reprenne fort sciemment quelques thèmes de la religion, de la métaphysique, de la politique, rénovés comme les vieux palais des villes historiques : du neuf plaqué sur l'ancien. Quelques innovations dans le vocabulaire suffisent à produire cet effet. La mode et la culture se mêlent aussi jusqu'à se confondre, phénomène déjà ancien mais qui prend une ampleur nouvelle. Tout ce qui revient à la mode passe pour neuf. D'ingénieux procédés publicitaires font que le néo contient l'archéo et inversement. La présentation et l'emballage verbal couvrent le prolongement et la détérioration de l'ancien dans la prétendue nouveauté ; ils couvrent aussi le fait que cette exaltation de l'archéo empêche de naître ce qui pourrait surgir de véritablement neuf. La mode, par définition, même si elle résulte d'un cycle (retour périodique des formes), passe toujours pour nouvelle. Sans quoi il n'y aurait pas de mode ! Le cycle comporte l'oubli des moments du cycle.

A propos donc de la modernité, du néo et du rétro, une analyse plus serrée sera indispensable, pour chercher à définir ce qui dure sous l'illusion du nouveau, ce qu'il y a de vraiment nouveau, ce qui se fige dans l'ancien, ce qui régresse et ce qui disparaît. Cette analyse devra sans doute s'approfondir par secteurs et par points, sans pour autant renoncer à la vision globale. Il est clair que l'on ne peut traiter de la sexualité et de la féminité dans la vie quotidienne comme des techniques ou de l'industrie culturelle ou de l'effacement des valeurs..

En résumé, le projet, dans cet ouvrage, c'est de reprendre l'analyse critique du quotidien, en l'année 1981, avec référence aux précédentes analyses, en essayant d'éviter leurs défauts, en allant au-devant de l'avenir. La difficulté a changé. Elle ne provient pas de la rareté des matériaux ou de la méconnaissance du quotidien mais au contraire de l'abondance des matériaux et d'une sorte de surplus du savoir. Le regard le plus rapide sur les publications de toutes sortes, sur les villes, sur la vie politique comme sur la vie privée, renseigne aussitôt sur les modifications. Mais quelle est la portée de ces modifications ? Ici surgit notre problématique qui peut se re-formuler ainsi le quotidien est-il un abri contre les

changements surtout quand ils arrivent brusquement ? Est-il la forteresse de la résistance aux grands changements, ou à certains changements mineurs mais importants ? Ne serait-il pas au contraire le lieu des changements essentiels, passivement ou activement ?

De ces analyses encore incomplètes, il résulte que le quotidien ne peut se définir comme un « sous-système » à l'intérieur d'un système plus vaste. Au contraire il est la « base » à partir de laquelle le mode de production tente de se constituer en système, par la programmation de cette base. Il n'y a donc pas d'auto-régulation d'une totalité close. La programmation du quotidien dispose de puissants moyens ; elle a ses chances, mais aussi l'initiative, l'impulsion à la « base » qui fait chanceler l'édifice. Quoi qu'il advienne, le changement dans le quotidien restera le critère du changement ; mais ceci anticipe sur les conclusions de cet ouvrage.

PREMIERE PARTIE

CE QUI CONTINUE

1. *Fin de la modernité ?*

Question classique depuis les débuts des temps dits modernes celle des rapports entre tradition et nouveauté. Ce qui donna et donne encore occasion à des controverses, comme celle des Anciens et des Modernes à la fin du XVII[e] siècle. Les enjeux de ces disputes n'apparaissent pas toujours ; parfois ils se révèlent longtemps après la querelle ; ainsi pour celle des Anciens et des Modernes, le concept du progrès.

Une question se pose aujourd'hui, celle de la fin de la modernité. Cette fin fut proclamée avec fracas aux approches des années 80. On annonçait en même temps que l'irruption du nouveau, le recours à la tradition, mais à une tradition reconsidérée, dégagée des idéologies, authentifiée par l'épreuve du temps. La fin de la modernité, c'était l'annonce d'un grand changement, proclamé par « en haut ».

Ce fut sans doute en architecture que l'annonce fit le plus de bruit. Il ne faudrait pas sous-estimer ce domaine — l'architectural — commun à la technique, à l'art, à la pratique sociale et à la vie quotidienne, et le considérer comme secondaire. Ce qui advient en architecture a toujours une portée symptômale d'abord, causale ensuite. La Biennale de Venise en 1980 fut consacrée à la *post-modernité* en architecture, mot d'ordre déjà lancé aux U.S.A. depuis deux ou trois ans. En quoi consistait-elle selon ses promoteurs ? En un retour au monument, en une néo-monumentalité dégagée de l'emprise et de l'empreinte du pouvoir politique ; alors que les monuments furent dans l'histoire les expressions, les instruments, les lieux des pouvoirs. Il faudrait aller jusqu'à l'inversion de symboles (Ricardo Bofill).

Qu'est-ce donc que cette modernité, ébranlée au cours de la crise actuelle et répudiée ? Son règne date des débuts du XX[e] siècle et cesse vers 1980. Auparavant on peut déceler des indices précurseurs, mais la modernité ne s'épanouit pas avant le début du XX[e].

C'est ainsi qu'aux alentours des années 1900 apparaît en France le « modern style » qui prône un baroquisme formes végétales, courbes et entrelacements, féminité indirectement suggérée ou directement exprimée. Bientôt, le modern style sombre dans le ridicule, remplacé par la modernité, plus technique, plus « rigoureuse », plus dépouillée, s'éloignant du naturel sans craindre la sophistication. Les lignes précises du béton se substituent aux volutes. L'amusant dans cette histoire, c'est que la récente mise en question de la modernité accompagne la réhabilitation du modern style, entretemps considéré comme définitivement démodé. Il plaît. Symboliquement figuré par l'extérieur des stations de métro construites au début du siècle, on l'admire en fort bonne place au Metropolitan Museum de New York, et ailleurs.

La modernité commence avec ce qu'on peut appeler la catastrophe silencieuse. Rappelons les traits essentiels de cet événement singulier. Aux environs de 1910 s'effritent et même s'effondrent les principaux référentiels de la pratique sociale en Europe. Alors se termine ce qui semblait définitivement établi pendant la belle époque de la bourgeoisie en particulier l'espace et le temps, représentation et réalité indissolublement unies. L'ancien espace euclidien et newtonien laisse place dans la connaissance à celui de la relativité einsteinienne ; mais en même temps, comme on le voit fort bien dans la peinture de cette époque — Cézanne d'abord puis le cubisme analytique —, l'espace sensible et la perspective se désintègrent ; la ligne d'horizon, lieu de rencontre optique des lignes parallèles, disparaît des tableaux ; le regard du peintre et du spectateur contourne les objets, tourne autour d'eux, saisit simultanément les divers aspects de l'objet au lieu de le percevoir sous un aspect privilégié, face ou surface ou façade de cet objet. En même temps se dissout le système tonal en musique, remplacé par l'atonalité, qui ne se définit plus par le couple « dominante-tonique » mais par l'équivalence de tous les intervalles. L'unité classique de la mélodie, de l'harmonie, du rythme dans le système tonal se défait. En même temps tous les systèmes cohérents, élaborés, éclatent la philosophie, la cité (la ville historique), la famille et la figure du Père, l'histoire elle-même. La Vérité se discrédite. La crise commence par les référentiels, c'est-à-dire les valeurs et les normes. Etrangement, c'est bientôt la première guerre mondiale, qui annonce la fin de l'européo-centrisme. La catastrophe silencieuse prépare la catastrophe bruyante ; les garde-fous avaient disparu.

Dans cette singulière mutation non ressentie et non vécue comme telle, inaperçue de ceux qui la connurent (mais que certains d'entre eux, particulièrement lucides, devaient plus tard décrire, par exemple Thomas Mann, Robert Musil, Hermann Hesse), qu'advient-il du quotidien ? Le quotidien se consolide, comme lieu du maintien de l'ancienne réalité et des anciennes représentations, privées de repères mais se perpétuant dans la pratique. « On » continue à vivre dans l'espace euclidien et newtonien, alors que la connaissance se meut dans l'espace de la relativité. L'espace euclidien et newtonien relativement simple semble encore absolu, intelligible parce qu'homogène, parce qu'étranger au temps. Quant au temps il reste celui des horloges, lui-même homogène. On continue à chanter des mélodies tonales, clairement rythmées et accompagnées harmoniquement. On persiste dans les perceptions habituelles et les représentations traditionnelles que l'on érige en vérités éternelles alors qu'elles résultent d'une histoire et que déjà la connaissance les déborde. Le quotidien n'est certainement pas immuable et même la modernité va le modifier ; pourtant il s'affirme comme lieu de continuité, échappant à la curieuse révolution culturelle qui met en marche l'effondrement des valeurs européennes constituées par le logos — par la rationalité active — par l'humanisme libéral — par la philosophie et l'art classique. A partir de cette date, la pensée et le quotidien, donc la théorie et la pratique, se séparent, empruntent des chemins différents et divergents audace d'un côté, prudence de l'autre.

De cet ébranlement émergent les trois « valeurs » qui vont faire la modernité, à savoir la technique, le travail, le langage. Les éléments de cette triade connaîtront des destins divers, ils vont parcourir des trajets différents. La technique va devenir peu à peu reine et maîtresse ; comme l'argent et la marchandise dans le capitalisme, elle prendra une réalité autonome, échappant à l'emprise de la pensée, de la société et même de l'Etat. Elle se déploiera comme puissance générale, à la fois positive et négative, transformatrice du réel et en même temps mortelle (nucléaire inclus). Quant au travail, il deviendra le rival de la technique, l'apanage et la valeur suprême dans le « socialisme » au moment où la technologie le discrédite parce qu'elle promet et sans doute permet son remplacement. Le discours ? le langage ? Ils vont fournir les valeurs supérieures — valeurs de remplacement et de substitution — dans les sociétés occidentales. D'où l'ascension de la linguistique et de

la sémantique, l'incroyable abus des jeux de langage (des mots croisés aux calembours et aux jeux télévisés) ainsi que des effets de discours. Le discours, en Occident et pour l'Occident, n'est plus au xxe siècle un moyen de communication, instrument générique et général de la conscience, mais le mode d'installation de « l'homme » dans le monde, donc son rapport au monde. L'essence abolie réapparaît dans la place faite au discours. Un tel discours « vaut » par lui-même et pour lui-même, sans référentiel autre que soi. Ses apologistes disent qu'il se suffit pour autant qu'il est nécessaire il ne tient pas par une vérité ou une réalité extérieure, mais par sa cohérence. Quant aux adversaires de cette fétichisation du discours et de sa valorisation inconditionnelle, ils observent malignement qu'elles impliquent le meurtre du langage ; il se dissout, avec ce qui lui donnait du sens, à savoir les représentations du vrai et du réel. « On », le parleur impersonnel, désormais détaché du « sujet », dit n'importe quoi ce qui lui passe par le « *on* ». Le projet sous-jacent, rarement déclaré, à savoir « Tout dire ! Dire le non-dit du dit ! Parvenir à la parole ininterrompue » n'aboutit pas à la parole communicante mais à la dissolution du parler comme de l'écrire à travers le déverrouillage et le dévergondage de la signification, elle-même séparée de l'expression. Le sens agonise. La rhétorique se déchaîne. Libérés de toute attache, les signifiants prennent leur vol. La pensée disparaît au moment où les penseurs croient penser en liberté.

Il n'est pas possible ici d'approfondir le concept de modernité et sa critique jusqu'à résoudre quelques questions assez graves. L'art dit moderne, dans toute son étendue et sa diversité — peinture, littérature romanesque souvent prise pour essentielle, mais aussi musique, architecture, sculpture, sans omettre la poésie — comment l'apprécier ? Et d'abord comment le situer ? Pour Lukàcs, la modernité et son idolâtrie ont accompagné le déclin de la bourgeoisie, sa décomposition comme classe auparavant ascendante, ayant alors poussé l'audace jusqu'à envisager l'universalisation de ses concepts, valeurs et normes ; après Goethe et Balzac la capacité créatrice dans les cadres de la société bourgeoise a diminué, puis disparu. Pour le théoricien marxiste, les œuvres de la décadence en portent la marque. Une technologie de plus en plus sophistiquée n'empêche pas le manque d'intérêt des œuvres ou produits de l'art, surtout quand ils prétendent « intéresser » et que le seul « intérêt » n'est plus que commercial. Abrégeons le rappel de ce réquisitoire. Par contre, pour

un autre illustre théoricien marxiste, Adorno, l'art moderne a une portée esthétique et une valeur authentique. Certes, pour Adorno, les œuvres d'art mordernes ne surgissent pas hors de leur contexte et ne peuvent se comparer à celles de la Renaissance. Elles n'en portent pas moins un sens profond ; de leur époque elles sont les moments négatifs, qui jalonnent les transformations de la société et du monde. Œuvres de « déconstruction constructive », elles apportent sinon la Vérité du moins quelques vérités sur le devenir. Elles le rendent compréhensible, précisément par les traits qui selon la critique sectaire passent pour caractéristiques de la décadence l'emploi systématique de la laideur (de Baudelaire à Beckett) et sa transformation en splendeur formelle par des techniques appropriées — l'absence de contenu et de sens, proche du vide et du néant mais seulement pour les effleurer (« aboli bibelot d'inanité sonore »), — ou encore l'usage et l'abus de l'image et du discours dans le surréalisme, dans le retour à la rhétorique, etc.

La controverse entre ces deux interprétations de la modernité restera sans conclusion. Celle-ci dépend pour une part de la place attribuée au négatif dans le mouvement dialectique. Ni Marx ni Engels, encore moins Lénine, n'insistent sur le négatif. Sans doute Hegel va-t-il plus loin que les dialecticiens qui l'ont suivi en mettant l'action sur le profond « travail du négatif ». Si vous pensez que le négatif ne consiste que dans l'envers du positif et son revers, que par conséquent il ne crée rien car il ne fait que dissoudre et décomposer le positif pour laisser place à ce qui adviendra, alors la critique péremptoire par Lukàcs de la modernité et de l'art moderne en découle. Si, par contre, vous admettez que le moment du négatif crée du nouveau, qu'il l'appelle au jour et qu'il en développe les germes à travers la dissolution de l'existant, alors vous prendrez l'attitude d'Adorno...

Aujourd'hui, la controverse non résolue s'éloigne avec la modernité elle-même. Celle-ci apparaît comme une idéologie, c'est-à-dire comme une suite de représentations plus ou moins élaborées, qui recouvrait une pratique. La modernité fut prometteuse. Que promettait-elle ? Le bonheur, la satisfaction de tous les besoins. Cette promesse de bonheur — non plus par la beauté mais par la technicité — devait se réaliser dans le quotidien. En fait, l'idéologie de la modernité a surtout couvert le quotidien comme lieu de la continuité, en lançant l'illusion d'une rupture avec l'époque antérieure.

Cette illusion dissipée et la modernité congédiée, les discussions sur son essence et son importance perdent quelque peu de leur intérêt. Il reste de cette période le glissement général d'un concret dérivé de la nature vers l'abstrait-concret comme mode d'existence sociale, y compris pour l'œuvre d'art. La prédominance de l'abstrait dans l'art moderne accompagne l'extension du monde de la marchandise et de la marchandise comme monde, ainsi que le pouvoir sans limites de l'argent et du capital, tout à la fois très abstrait et terriblement concret. L'œuvre abandonne ainsi son statut antérieur proximité et même imitation de la nature ; elle se détache et se dégage du naturalisme. Ce qui va également avec la victoire momentanée des signes les plus abstraits — par exemple les jeux d'écriture bancaires et monétaires — sur les débris des référentiels concrets.

La crise a entraîné la séparation de la modernité et du modernisme. Si la modernité comme idéologie termine sa carrière, le modernisme comme pratique technologique continue de plus belle. C'est lui qui pour l'instant prend la relève de la modernité dans une éventuelle transformation effective du quotidien. En bref la modernité comme idéologie apparaît maintenant comme un épisode dans le développement et la réalisation du mode de production capitaliste. De façon contradictoire cette idéologie a suscité sa contestation spécifique ; la promesse inconsidérée du nouveau — immédiatement et à tout prix — a engendré le retour vers l'archéo et le rétro, l'optimisme de la modernité se teintant de nihilisme. De cette grande confusion émerge le modernisme champ libre devant le déploiement technologique, — proclamation de la fin des idéologies (idéologie de la fin des idéologies) mais avènement de mythes nouveaux sur lesquels il faudra revenir ; tel le mythe de la transparence dans la société, dans l'Etat et l'action politique.

Comment ne pas conclure à la fausseté de l'alternative ou bien la modernité, ou bien la post-modernité ? Ainsi posée, la question élude l'essentiel le modernisme technologique, sa portée, sa capacité d'intervenir dans le quotidien. Et le problème connexe, à la fois théorique et politique, celui de la maîtrise des techniques. En attendant, le quotidien continue.

2. *Les perpétuités* la propriété, la famille, la morale, etc.

Il est à peine besoin de rappeler que la famille semblait, voici peu de temps, tout à fait branlante réduite au couple lui-même provi-

soire — terminant sa mission incertaine avec le départ de plus en plus précoce des enfants, etc. Or voici que la famille se consolide, sans pour autant ressusciter la grande famille, le groupe large des consanguins et des collatéraux. On reviendra sur ce thème. La famille ne s'affirme pas seulement comme micro-centre de consommation et d'occupation d'un petit espace local (d'un lieu) mais comme groupe affectif renforcé par un sentiment de solidarité, complément moral de la sécurité sociale. Ce qui s'étend à une fraction de l'ancienne parentèle, sans distinction nette entre ses deux éléments (les consanguins et les collatéraux). Est-ce définitif ? L'importance croissante de l'opposition « insécurité-besoin de sécurisation » suggère que la dissolution de ce groupement renforcé dans le quotidien ne s'opérera que lentement ou pas du tout. A quoi s'ajoute « l'accession à la propriété », phénomène de masse atteignant jusqu'à la classe ouvrière et d'ailleurs résultat d'une stratégie longuement préméditée dans le cadre du mode de production. Il suffit de signaler au passage ce thème banalisé.

Le conservatisme dans le quotidien ne s'oppose pas seulement à la révolution dans et par le quotidien, projet qui a échoué en entraînant le terrorisme, l'hypercriticisme, le nihilisme. Ce conservatisme a d'autres raisons que celles mentionnées précédemment, par exemple les références qui ont survécu à l'effondrement des anciens référentiels. Il a aussi des bases sociales très fortes telles que le métier et l'esprit corporatiste, la possession et l'héritage au sens traditionnel de ces termes. Enfin et surtout il a pour motivation lointaine mais décisive le fait bien connu que le « socialisme » tel qu'il est rend impossible et invivable le quotidien ; il semble s'être donné d'autres buts et d'autres objectifs, par exemple la croissance des forces productives sans limites ou le renforcement de l'Etat et de sa puissance stratégique. S'il n'est que trop vrai que le capitalisme entraîne dans le quotidien la solitude de l'individu ou du groupe familial — par le « cottage », par l'automobile, par le téléphone et la télévision, sans doute demain par le terminal à domicile et les microprocesseurs —, le socialisme parvient aux mêmes résultats par d'autres chemins : la méfiance et le soupçon généralisés, la pression de l'idéologie étatique et la répression intériorisée, l'éthique et l'esthétique du pseudo-collectif décrété par l'Etat. Quelle que soit la conclusion politique que l'on en tire, une proposition s'impose en Pologne, pendant l'année 1980, les ouvriers et le peuple entier ont cherché à reprendre en main leur vie quotidienne. L'Etat a voulu

la gérer et n'a pas réussi dans cette tâche, c'est le moins qu'on puisse en dire. L'organisation nouvelle naquit de cet échec. Elle se dit et se veut autogestionnaire du quotidien. « Solidarité », disent les Polonais les plus lucides, ce n'est ni de la théologie ni de la politique au sens habituel ; c'est « la vie de tous les jours » qui vient au jour, qui revendique, qui appelle au secours, parfois sans prudence parce qu'au bord de l'abîme. La critique de gauche de l'Etat rejoint ici la critique de la vie quotidienne ; ce qu'on savait déjà.

C'est ainsi que cette société s'enfonce dans sa « crise ». Au moment où l'idéologie — qui proclame la fin des idéologies — annonce l'avènement du nouveau, le plus ancien, l'archéo, refait surface. A ces contradictions économiques, sociales, politiques — plus ou moins voilées — cette société ajoute les contradictions entre ses normes et valeurs. Le malaise de civilisation risque de devenir insupportable, non pas tant pour l'élite que dans le quotidien. Les générations qui arrivent sont déjà déchirées entre la demande de satisfaction et l'écœurement devant les satisfaits, entre l'attente d'un bonheur inconnu et un sentiment intense de duperie, qui pousse au refus intégral. Refus de quoi ? De ce qui se propose soit à travers les traditions, soit à travers les projets de rénovation. On rejette aussi bien la morale qui réprime que celle qui prône le sacrifice, aussi bien le sacrifice au nom de la religion que le sacrifice à l'éventuelle révolution, aussi bien la moralité du travail que celle de l'intérêt bien compris, aussi bien les valeurs d'altruisme que celles de l'égoïsme calculé. Il arrive que l'on se replie sur un volontarisme en acceptant dès lors le risque de l'aplatissement dans le quotidien, au nom de l'action constructive. Ce qui équivaut à l'absence de réponse aux demandes les plus pressantes. Alors monte comme une vague la volonté d'uniformité et de conformisme. Ce qui laisse entrevoir qu'un jour tout — gens et choses — puisse sombrer dans l'indifférence et l'équivalence généralisée. A moins que se renouvelle la vague de refus, de contestation.

3. *Le monde de la marchandise.*

Nous ne le savons que trop le mondial tel qu'il s'impose aujourd'hui n'est pas l'œuvre de la révolution. Jusqu'au milieu du siècle on a espéré que le mouvement ouvrier libérerait tous les peuples du joug capitaliste et impérialiste, réalisant ainsi « l'humanité » à l'échelle mondiale. Or le mondial et le planétaire tels qu'ils prennent forme aujourd'hui résultent d'abord de l'extension à la terre entière,

inégalement mais en emportant les résistances, du marché et de la marchandise. Ce qui ne veut pas dire que le mouvement de libération des peuples ait disparu, loin de là, mais que le marché mondial existe et qu'il exerce une pression très forte sur tous les pays.

Qu'est-ce donc que la marchandise, qui définit le marché, lequel aujourd'hui a conquis le monde ou plus exactement a produit le mondial ? La théorie de la marchandise est loin d'être élucidée, encore moins acceptée universellement. Cette théorie, telle qu'elle s'est vulgarisée dans l'interprétation courante du marxisme, définit le produit comme un objet destiné à l'échange, qui contient ou cristallise une part plus ou moins grande du travail social moyen, étant donné la productivité moyenne dans la société considérée. Ce qui détermine sa valeur d'échange en monnaie (argent). Il n'y a pas à mettre en cause ici cette thèse, en la confrontant avec d'autres élaborations théoriques, telles que le marginalisme, etc. Il suffit de constater ici qu'elle ne mène pas loin : en admettant qu'elle permette de comprendre le statut économique et social du produit, elle ne permet pas de comprendre l'extension planétaire du marché et la formation du marché mondial.

Lukàcs et quelques autres poussèrent plus loin l'analyse en montrant que l'objet produit, en tant que marchandise, contient mais en même temps dissimule les rapports sociaux qui ont permis sa production. De sorte que le fétiche-marchandise, accompagné de son idéologie (le fétichisme en général, qui prend pour réalités en soi les produits des résultats de l'activité humaine), en vient à imprégner la pratique sociale dans le mode de production capitaliste.

Cette théorie implique le concept philosophique de l'aliénation qu'elle étend, selon la pensée de Marx lui-même, à l'économique. La thèse de l'aliénation devient celle de la réification. Mais cette théorie se rattache aussi à des thèses implicites ou explicites de Marx et des marxistes sur la fragilité du capitalisme. Il ne tiendrait que par l'édifice superstructurel, en décalage toujours plus accentué sur les rapports de production et les forces productives. Le capital bénéficie du fait que les rapports de production se dissimulent dès l'activité productrice *sous* ou plutôt *dans* les produits destinés à l'échange. Ce qui ne rend pas plus solides dans cette perspective les superstructures institutionnelles et idéologiques construites sur une base fragile et déjà défaillante. Crises, guerres, révolution auront tôt fait d'emporter ce mode de production. Un bon coup d'épaule de la classe ouvrière, et l'édifice s'écroule !

Or cette thèse ne correspond pas à ce qui s'est passé au cours du xx° siècle et dont il faut rendre compte théoriquement, à savoir la solidité, la flexibilité du capitalisme et l'habileté de ses dirigeants. Comment comprendre la force du capitalisme ? la puissance durable des Etats construits par la bourgeoisie ? la croissance et le progrès technologique dont les pays capitalistes ont eu l'initiative ? Enfin et surtout comment comprendre la formation du marché mondial et sa puissance ?

La théorie de la marchandise et du fétichisme ne rend pas compte de ce marché, dont ne se trouve chez Marx qu'une étude incomplète, limitée au marché mondial antérieur au capitalisme industriel, se situant historiquement du xvi° au xviii° siècle. Le marché mondial actuel, dans son extrême complexité (flux et courants) et son extrême diversité (marchés des capitaux, des matières premières et de l'énergie, de la main d'œuvre et des techniques, des produits finis et des biens de consommation durable, des œuvres d'art, des symboles et des signes, de l'information, etc, etc.), exige une autre analyse du point de départ — la marchandise et l'échange. Ou bien la théorie entière s'écroule.

Soient diverses quantités de produits divers : *a* d'un produit X (litres de vin par exemple), — *b* d'un produit Y (mètres de toile), — *c* d'un produit Z (kilos de sucre), etc. Voici ces biens devant moi. Je puis les utiliser (valeur d'usage) ; dès lors ils ne sont plus des marchandises. Pour qu'ils le soient, c'est-à-dire pour qu'ils détiennent une valeur d'échange et soient échangeables les uns contre les autres ou avec d'autres produits, il faut pouvoir écrire $a\,X = b\,Y = c\,Z =$ La suite des produits ainsi devenus valeurs d'échange est illimitée. Y a-t-il cependant un terme à cette suite, un ultime « bien » ? Oui l'or, garant de la monnaie, qui se trouve à la fois au bout de la chaîne, et près de chaque terme en tant que monnaie garantie par l'or et définie par rapport à lui. On peut donc écrire $aX = bY = cZ = ... = \omega$ (omega désignant l'or, situé au bout de la série infinie). Ou encore $a\,X\,(\omega) = b\,Y\,(\omega) = c\,Z\,(\omega)$... L'or se nomme, d'après Marx, équivalent général. Dans l'échange, la matérialité de la chose s'efface momentanément devant la forme (Formwechsel). L'or rétablit la matérialité dans le formel. La marchandise par conséquent se constitue en un système non fini, toujours ouvert et cependant bien défini, d'équivalences. La forme de la marchandise, à la fois abstraite et concrète, qui a pour contenu les biens et produits, détermine ce système d'équivalences. Ce qui pose

la question générale, hors de propos ici, du mode d'existence pratique des formes socio-économiques.

A noter aussitôt : dans la chaîne illimitée des biens (objets et produits) échangeables, *trois* d'entre eux ont un rôle particulier et un privilège heureux ou malheureux, à savoir le sexe, le travail, l'information. Par certains aspects, ils se rapprochent de l'or, en ce sens qu'ils sont partout et cependant bien localisés. Leur action à la fois exceptionnelle et rentrant dans les normes des biens échangeables, du marché et de la marchandise, cette action s'exerce dans le quotidien, trouble la clarté du système d'équivalences et va jusqu'à le dissimuler. Depuis la plus haute antiquité le sexe se vend et s'achète prostitution — mariage. Récemment ce commerce est entré directement dans les circuits d'échange (sex-shops, etc.). De plus l'imagination et l'imagerie sexuelles ont largement pénétré dans le discours publicitaire et le discours quotidien, l'entité sexuelle prise à part devenant ainsi marchandise suprême, produit faisant vendre les autres produits. Du travail on connaît le destin dans l'époque moderne et depuis l'industrialisation, le travail figure sur le marché, ce qui n'avait pas lieu auparavant pour les activités agricoles, artisanales, intellectuelles ou spirituelles, qui échappaient aux dures lois de l'échange. Le travail-marchandise a ceci de particulier qu'il produit par outils et machines interposés toutes les autres marchandises (l'activité productrice produisant plus de valeur marchande qu'elle n'en vaut elle-même sur le marché, évidence mise au jour par Marx).

Dernière venue de ces marchandises privilégiées l'information. Elle a toujours existé mais n'est arrivée que récemment au produit échangeable. Avec elle semble se terminer l'immense cycle et l'expansion de l'échange, depuis le troc primitif. L'échange a conquis le monde ; ou plutôt il l'a formé. En même temps a émergé de l'échange ce produit immatériel, abstrait et concret à sa manière l'informationnel. N'est-ce pas l'information qui mérite au plus haut degré ces titres marchandise suprême, marchandise des marchandises ? Produite, elle a des conditions matérielles (technologiques) ; elle exige des investissements, une organisation des travaux. Elle a un coût de production ; une fois produite elle s'achète et se vend, mais c'est elle qui permet tous les autres échanges tous les flux dans lesquels baigne le quotidien. En un certain sens il en fut toujours ainsi ; mais cette étrange réalité immatérielle est aujourd'hui produite en pleine lumière. En tant que telle l'information

est aussi vieille que la vie sociale, au cours de laquelle furent toujours émises et reçues des informations. En tant que produit spécifié comme tel, l'informationnel commence sa carrière. En elle, la logique de la marchandise, c'est-à-dire de l'équivalence, rejoint la logique générale, la logique tout court, celle de la cohérence dans le discours et les constats. En effet, remarque de la plus haute importance en tant que système d'équivalences la marchandise comporte une logique ; elle détermine un langage qui modifie et unifie — mondifie — les langues des sociétés différentes. Elle se lie étroitement au langage général de la quantification. Il faut reconnaître et accepter qu'il y ait un monde de la marchandise. Ce monde à sa manière tend vers une sorte de néant, à travers l'abstraction de l'échange, des signes monétaires, du signe en général, mais il n'atteint jamais cette limite. Il se rétablit matériellement. Les éléments de sa connaissance critique se trouvent chez Marx, et ailleurs que chez Marx ; dans la pratique sociale actuelle. C'est ainsi que la marchandise peut constituer et déterminer le mondial. Le marché mondial, en tant que monde réel, ne peut se concevoir en fonction d'une activité « spirituelle » relevant de la philosophie, celle de Heidegger par exemple, qui cependant a exploré la mondialité comme horizon. Il ne peut pas davantage se concevoir à partir de faits empiriques l'extension du commerce et l'invasion des produits fabriqués, de plus en plus sophistiqués. De tels faits ne permettent pas de comprendre la possibilité — les conditions de possibilité — du mondial. Une simple théorie économique ou politique de la mondialité réduit la portée des phénomènes planétaires. Seule la connaissance de la marchandise comme productrice de réalité permet l'accès au mondial. Ce qui ne veut pas dire qu'elle l'épuise, loin de là. Seule elle permet de situer le quotidien dans le mondial et aussi d'apprécier les chocs en retour de l'espace mondial sur ses propres conditions, sur les contradictions qu'il contient.

Encore une ou deux remarques. En tant qu'ensemble ou système d'équivalences, la marchandise a servi de modèle à d'autres systèmes d'équivalences le système contractuel par exemple, fondé sur une autre forme, la réciprocité, ainsi que sur les enchaînements et contraintes que cette forme détermine. Ainsi se constitue la société moderne comme système de systèmes d'équivalence. De plus, l'Etat prononce l'équivalence générale de ces systèmes d'équivalence ; il la garantit, il l'effectue. D'autre part le quotidien s'établit ainsi sur lui tout repose, le tout socio-économique-politique.

A la limite tous les instants s'équivaudraient dans le quotidien. Alors le quotidien se dissoudrait pour ainsi dire comme un mauvais rêve. Ces limites, celle du quotidien et celle de signe, ne s'atteignent jamais. Les instants s'affirment. Chacun d'eux possède une « valeur » dans la totalité ; sans une telle « valeur » il n'y aurait aucun lien entre les instants du quotidien ; cependant tous tendent vers l'équivalence, logiquement. Au sein du système des systèmes d'équivalences, il se produit un nivellement, non pas sur le plus bas, encore moins sur le plus « haut » — le sommet de la société — mais sur une moyenne sociale abstraite. Identification, répétitions, équivalences (calculables, prévisibles, donc susceptibles d'une gestion rationnelle), tels sont les traits vers lesquels tend ce quotidien, traits perceptibles déjà depuis plusieurs années mais qui vont en s'accentuant. La vie quotidienne gérée comme une entreprise au sein d'un vaste système géré technocratiquement, tel est le premier et le dernier mot de l'éthique technocratique tous instants prévus, tous quantifiés en argent, tous programmés dans le temps et l'espace.

Cependant, dans le quotidien, la sexualité, le travail, l'information, conservent une certaine ambiguïté et un privilège. Instants ou plutôt moments forts, tout se passe comme s'ils tentaient de briser la quotidienneté prise dans l'échange généralisé. D'un côté ils fixent au vécu et au quotidien la chaîne d'équivalences. D'un autre côté ils la détachent et la brisent. Dans le « micro » surgissent sans cesse des conflits entre ces éléments et les chaînes d'équivalence ; cependant le « macro », la pression du marché et de l'échange réduisent perpétuellement ces conflits et les font rentrer dans l'ordre. Pendant certaines périodes, on a misé sur ces moments pour changer la vie. On a misé sur le travail, au nom du socialisme ; on a misé sur la sexualité, au nom de la liberté et de la jouissance, en essayant de l'arracher au monde de la marchandise ; on mise enfin sur l'information, aujourd'hui, pour dominer et même dissoudre le monde des produits matériels et de la marchandise. Les échecs des deux premières tentatives et les difficultés de la troisième montrent qu'il n'y a pas certitude d'ouvrir une voie dans cette direction. S'il est assuré que la sexualité et le travail, chacun à sa manière (la sexualité par l'excitation érotique et l'exaltation amoureuse, le travail par l'arrêt du travail, par la grève et la rébellion), peuvent au moins momentanément rompre l'enchaînement des valeurs d'échange et du quotidien, par contre il n'est pas impossible que l'informationnel vienne parachever l'empire de la marchandise et le cours

du quotidien. A moins que l'informationnel ne fournisse l'occasion et la conjoncture favorables à une « socialisation » d'un type nouveau, qui entraînerait l'ensemble sur d'autres voies. D'où une problématique déjà entrevue.

4. *L'identité.*

Parmi les facteurs de continuité il faut mettre en bonne place l'identité nationale, son acquisition et son maintien au cours de la « crise ». Elle répond, au sommet, à l'identité dans le quotidien à la base. Etablie historiquement à partir du marché national et du pouvoir étatique centralisé, l'identité française s'affirma et se confirma au cours des révolutions et des guerres. Cette identité formelle, comme les réalités auxquelles elle correspond — le pays, la patrie, la nation, l'Etat — est aujourd'hui menacée de toutes parts. Ces menaces qui peuvent conduire à la perte d'identité font le thème de maintes complaintes. La fameuse « perte d'identité » ne serait-elle pas la (une) forme actuelle de l'aliénation, sans qu'on la nomme ainsi ? La pression du mondial tend à dissocier l'identité nationale en dissolvant l'impression d'appartenance à une communauté politique et culturelle. De même par en bas, si l'on ose dire, les poussées différentielles : région, ville, communautés locales. Compromise et même ébranlée, l'identité nationale, un peu partout, se cherche et cherche à se maintenir. Les secousses amènent de véritables paniques. Le vague de ces termes — pertes d'identité, recherche de l'identité — à toutes les échelles, de l'individu au continent, serait-il dû au hasard ? Non, il a un sens. La francité, où se trouve-t-elle ? Le nationalisme, dont le retour en force se fait menaçant, serait-il la reconquête de l'identité perdue, ou sa simulation idéologique ? Quoiqu'il advienne, le maintien de l'identité signifie l'us et l'abus des commémorations, le retour de l'historique comme référentiel, la pression sur le quotidien pour l'empêcher de se « déstabiliser » et le garder dans l'identitaire. Ce qui implique ainsi une tendance à la reproduction dans l'identité des rapports de domination — non sans obscurcissements et doutes. Toutefois il faut distinguer dans l'identité nationale le réel et l'idéologie le marché intérieur et la culture dite nationale (par exemple en France le rationalisme traditionnel, dont le caractère national s'estompe au cours de la crise ; d'autant qu'il se rattache au logos européen et occidental, lui-même en crise). Cette identité fonctionne dans le sens du non-devenir, autrement dit dans le sens du conservatisme.

Elle fortifie les résistances au changement, alors que par ailleurs et simultanément on proclame l'urgence du changement pour rénover la vie nationale. N'est-il pas étrange qu'à propos de coins arriérés, de villages reculés, de bourgades figées dans l'archaïsme, on parle si souvent de la « France profonde » ? Cette francité serait obsolète, désuète ; cependant on la valorise à la télévision, dans le journalisme. Ne dissimule-t-on pas ainsi sous des idéologies manipulatrices quelques dures vérités ? La France superficielle peut se caractériser ainsi idéologies avancées — structures arriérées, incroyablement difficiles à mettre en mouvement (corps et ordres constitués, institutions figées, etc.). Quant à la France dite profonde elle se caractérise par des idéologies aussi arriérées que les structures.

On sait que les grands référentiels — la Ville, l'Histoire, le Père éternel ou terrestre — ont disparu depuis le début du siècle, libérant des éléments auparavant subordonnés, la technologie entre autres. Persistent cependant au sein du quotidien des références tacites ou explicites, plus modestes que les grands référentiels d'autrefois mais suffisamment fermes et proches pour servir de repères sinon de garde-fous. Ainsi la famille privée qui se maintient comme un service public. Cette base objective, l'entraide mutuelle dans une société pour le moins difficile, n'interdit pas les liens affectifs ; elle les maintient dans l'ordre. Plusieurs théoriciens de l'information et des techniques audio-visuelles affirment que celles-ci ne modifient en rien et ne modifieront jamais la réception familiale des messages et des images. A la fois réclamée et détestée comme une prison, la famille réduite persiste, identique à elle-même et partie de l'identité générale. De même la religion, position de repli devant l'angoisse, à la fois discréditée et forte. De même enfin et surtout la propriété, rassurante, solide, rempart contre tous les assauts du monde elle se valorise à nouveau avec son cortège d'institutions et de rites, comme le testament. Ces observations n'ont rien de neuf ni d'étonnant mais doivent entrer dans le tableau de ce qui se perpétue dans l'identité du quotidien. Considérée de la sorte, la propriété privée ne se limite pas à celle des moyens de production ; elle n'est pas seulement le moyen de participer à la production et à la plus-value. L'appartement en propriété ou co-propriété (la moitié des Français seraient propriétaires de leur logement), les résidences secondaires, ont non seulement une fonction économique mais une fonction sécurisante donc identitaire. Leur achat constitue un placement

Investissez dans la pierre. » Certes, il s'agit d'une possession et

d'une richesse mais aussi d'une valeur éthique et même esthétique. Ce qui peut se dire également de la possession de la terre dans un terroir, possession qui continue une longue tradition, plus encore que la possession de la pierre et du béton. La société et l'Etat, tels qu'ils sont, font naître à la fois l'inquiétude et sa compensation, à savoir le besoin de sécurité qui se lie étroitement au besoin d'identité et de permanence. Le propriétaire d'un pavillon, surtout s'il l'a gagné à la sueur de son front, est là pour la vie. Il a son lieu dans l'espace. Il séjourne dans le Même sans que « l'autre » puisse l'assaillir ou l'entraîner. Il s'établit dans l'identique, le répétitif, l'équivalent. La perpétuité du bien symbolise et réalise à la fois la permanence d'un ego. Cet ego vit certainement mieux dans sa propriété qu'en proie à l'inquiétude dans un logement qu'il peut perdre d'un jour à l'autre. Ces trivialités font la trivialité et par conséquent la force du quotidien. De même que les objets mobiliers qui forment autour d'un individu ou d'un groupe familial son proche environnement. S'attacher à des objets, les privilégier affectivement, c'est aujourd'hui comme autrefois sécréter une coquille ou se former une bulle, c'est-à-dire une couche protectrice contre les agressions d'un monde hostile. Protection apparente et réelle à la fois, vécue et valorisée comme telle. Plus le monde extérieur devient menaçant, plus l'intérieur — qui entoure ou projette l'intériorité subjective — prend d'importance et de continuité. Les choses, dédaignées pendant la période contestataire, redeviennent des « biens » ; l'environnement fait partie intégrante et intégrée de la « personne », de son identité. Que les objets constituent ou non un système, qu'ils résultent ou non d'une combinatoire plus ou moins rationalisée et fonctionnelle, c'est un fait important mais en somme secondaire. De même la technicisation et la mécanisation des objets familiers, étudiées par Siegfried Giedion dans *La Mécanisation au pouvoir* (Centre Georges-Pompidou, 1980). Loin d'imposer une forme nouvelle aux rapports sociaux cette mécanisation, qui fait participer l'existence personnelle à la technologie, renforce l'identité du quotidien ; elle la ferme au lieu de l'ouvrir. Par exemple la mécanisation du bain (p. 512 et sq.) l'Europe capitaliste et bourgeoise passa du bain public, lieu de rencontre et de vie sociale, à la salle de bain où chaque membre du groupe s'isole. La fonction mécanique de « propreté » s'intensifie au détriment de la relaxation et de la régénération du corps d'un côté, de la sociabilité de l'autre. Alors que l'Antiquité passa du bain privé aux bains publics magnifiquement équipés (thermes).

Ce vaste mouvement de privatisation et d'identification dans le privatif a commencé depuis longtemps ; il se renforce ; il sépare le privé du public, ce qui risque d'entraîner le choc en retour, c'est-à-dire la confusion du privé et du public ; ce dernier, subordonné au pouvoir politique et à l'Etat, peut aller trouver chez lui l'individu « privé », et le tirer de sa coquille comme un escargot comestible. N'est-ce pas ce qui arrive avec quelques objets dont le poste de télévision et le microprocesseur ? Public et publicité vont ensemble.

Les équipements ménagers ont certainement modifié le quotidien. En l'ouvrant sur le monde ? Au contraire : ils ont accentué sa fermeture, en renforçant la quotidienneté répétitive et les processus linéaires : mêmes gestes autour des mêmes objets. Constatons une fois de plus que les équipements dits ménagers n'ont pas libéré les femmes ; ils ont permis les mouvements de libération en atténuant les servitudes quotidiennes. Alors seulement ont commencé les revendications spécifiques concernant le divorce, la contraception, l'avortement et la maternité librement consentie. Ici quelque chose de neuf apparaît. Ces aspirations qui ont suscité des mouvements contraires n'étaient pas pensables lorsqu'on croyait que la naissance comme la mort appartient à Dieu le Père, créateur du ciel et de la terre. Ce qui reste la doctrine officielle, farouchement défendue, de l'Eglise catholique, apostolique et romaine.

5. Le discours quotidien.

En effet la foi, aujourd'hui ébranlée parce qu'en proie à toutes sortes de contradictions, consiste d'abord en cette certitude : commencements et fins, créations et destructions, dépendent du Seigneur, de sa bonté et de sa colère ; ils doivent donc porter un caractère sacré. Les hommes, et plus encore les femmes, n'ont qu'à accepter cette dépendance magico-métaphysico-mystique. Le devenir appartient à l'humain ; l'événement ou avènement a une portée métaphysique et un sens ontologique il provient de l'éternel. Ce qui se traduit par la solennité des paroles concernant ces « faits » qui n'en sont pas mais au contraire rompent l'enchaînement factuel. Une telle foi intervenait jadis puissamment dans le quotidien ; elle le régissait. Cette foi a-t-elle disparu ? Non, bien qu'affaiblie. D'où une certaine continuité mais aussi quelque chose de différent qui s'insinue dans le tissu du quotidien une liberté plus concrète, une laïcisation des événements qui jalonnent les vies privées naissances, mariages,

décès. Processus contradictoire. Beaucoup de gens qui ne pratiquent pas la religion et ses rites, qui ont « perdu la foi », continuent à se marier à l'église, à faire baptiser leurs enfants, à évoquer ou invoquer le divin dans le discours. La religion persiste par plusieurs procédés rites et gestes, mais aussi mots, mais aussi sacralisation donc valorisation des instants décisifs de l'existence. Cette consécration des commencements et des fins assure paradoxalement la continuité du quotidien ; en même temps elle intensifie les moments, les dramatise et leur confère une sorte d'importance cosmique, sous le regard du « dieu caché ». La religion continue à donner un sens au quotidien, sans doute parce qu'il n'en a pas encore trouvé un autre.

Le discours quotidien a-t-il beaucoup changé en un demi-siècle ? Pas tellement. Par certains côtés, il s'appauvrit, se réduit au « français basique ». Par d'autres il s'enrichit. Il n'y a pas une langue du quotidien à côté de la langue de la marchandise ou de la langue de l'inconscient ou de la science. Il n'y aurait donc pas plusieurs langages, mais divers usages de la langue, de chaque langue. Cependant des mots nouveaux pleins de significations apparaissent. Ainsi l'élite technocratique a son vocabulaire qui peu à peu pénètre dans la langue courante *cibler* (se donner un objectif), *créneau* (place disponible) ; signalons aussi l'inquiétant *se positionner,* le curieux *se planter* pour « se tromper », etc. Les générations nouvelles ont leurs innovations lexicales : le *trip* et le *flip,* venus en droite ligne des pays anglo-saxons, ou « avoir les boules » pour dire l'anxiété. Ces enrichissements du vocabulaire ne modifient pas beaucoup le discours quotidien ni sa tendance à éliminer comme archaïsmes un peu ridicules beaucoup de termes de la meilleure langue française. Ce qui ne va pas sans tendance inverse. Véhiculés apparemment par les classes moyennes mais aussi par les couches populaires, les proverbes traditionnels se maintiennent. On dit toujours : « Mener tambour battant... », « Jamais deux sans trois », « Qui vivra verra », « Rira bien qui rira le dernier », « Aller au charbon », « Comme on fait son lit on se couche »... La sagesse proverbiale n'a guère changé, ce qui suffirait à montrer la continuité du quotidien. La sémantique des proverbes doit tenir compte de ce fait pour le moins surprenant ; il semble indiquer que les situations pratiques ne se modifient qu'avec une grande lenteur, malgré l'énorme appareillage technique qui cerne la quotidienneté et pénètre en elle. Malgré les pressions évènementielles et autres...

Là n'est peut-être pas l'essentiel. Le lexique et le vocabulaire ne déterminent pas la tonalité propre du discours quotidien. Ce discours théoriquement — philosophiquement — considéré n'est ni vrai ni faux, encore qu'il se donne toujours pour véridique. Il ménage perpétuellement les conditions d'existence du groupe : la famille, le bureau, l'atelier et l'entreprise, etc. Même ceux qui prétendent à ce qu'on nomme le franc-parler ne disent jamais tout ce qu'ils ont dans la tête ou sur le cœur. Un groupe social, quel qu'il soit, peut-il survivre à sa vérité ? Quand celle-ci éclate, le groupe risque aussi d'éclater. La vérité est toujours cruelle ; on a beau déclarer « méchant » le trouble-quotidien qui dit ce qu'il voit et ce qu'il pense ; une fois lancée, la vérité fait son bonhomme de chemin. Elle se fait le plus souvent jour dans le quotidien au cours de « scènes » dont c'est l'intérêt dramatique. Pour qu'il y ait « scène » il faut que la discussion, d'abord feutrée et atténuée, suive une escalade, et que s'approchent, spectres aux mains de braise, au regard de flamme, la dispute, la querelle. Alors on risque d'aller jusqu'au fond des choses et de dire ce qu'il convient de ne pas dire ou ce qu'il ne convient pas de dire. La réalité et la vérité des rapports dans le quotidien, y compris les rapports de force, surgissent alors en un instant devant des gens épouvantés de n'avoir pas compris le quotidien tel qu'en lui-même enfin l'événement le change. Le discours quotidien joue sans le dire sur le rapport vérité (indicible et même inconnue) et non-vérité. Il s'agit d'un dire assez pauvre pour paraître hypocrite et pas assez pour ne pas jouer la misanthropie. C'est un pari perpétuel. Le quotidien et son discours se construisent ainsi sur l'ambiguïté, sur le compromis soigneusement aménagé. Ce compromis peu historique constitue le mode d'existence de la quotidienneté, — ce qui déplaît, non sans raison, à la plupart des adolescents. La « scène » et l'altercation ne peuvent toujours durer ; elles s'épuisent ; on retourne alors au compromis, quitte à reprendre un jour prochain le litige et son enjeu ; car il y a toujours un enjeu, même inaperçu. La querelle est toujours grosse de problèmes non résolus, souvent insolubles. De sorte que « compromis » et « ambiguïté » veulent dire « adaptation, sociabilité par acceptation ». Il faut prendre les gens comme ils sont... Cet adage de la sagesse quotidienne et même de la sagesse politique — adoptée par Lénine — dit bien ce qu'il veut dire. Un remède ou plutôt un médicament l'humour, qui n'a rien de commun avec l'ironie. La quotidienneté enfante un humour spécifique l'humour de bureau ou d'atelier, l'humour familial, etc.

Il se distingue et de la raillerie amère ainsi que du sarcasme qui entrent dans la querelle, et de l'ironie qui témoigne d'une distanciation impardonnable. L'humour allège le quotidien ; il le prend avec légèreté ; il permet un discours qui accepte sans capituler. Car l'humour accepte ; plus exactement il accepte en la voilant la situation, en la recouvrant parfois d'une sorte de tendresse ; en y restant. Il arrive aussi que, malgré l'humour ou sans lui, la situation dégénère, pourrisse de façon désolante ou nauséeuse, surtout quand des rapports de dépendance ou de domination se superposent à des relations affectives et à des rapports proprement sociaux (associatifs).

Théâtralisé, le quotidien explose et son discours éclate. Or il se prête à la théâtralisation. La tragédie n'a-t-elle pas développé esthétiquement, en la poussant au paroxysme, ce qu'on appelle trivialement la scène de ménage Agamemnon et Clytemnestre ; ou de famille les filles du roi Lear, etc. ? Avec une condition essentielle, c'est que la scène se passe parmi les gens du pouvoir. L'escalade part du discours et de la discussion, passe par la dispute et la querelle, aboutit au drame sanglant. Alors entre en scène le tiers inclus l'acte mortel. Il y a toujours quelque part une rupture, un meurtre virtuel ou accompli. La quotidienneté contient toujours de la comédie et du drame, des « rôles » plus au moins bien joués. Le théâtre pousse le drame banal jusqu'au Tragique, et les comédies du quotidien jusqu'à la bouffonnerie. La quotidienneté reste au niveau d'une improvisation, par des acteurs maladroits, d'une mauvaise « commedia dell'arte ». Parfois il advient un crime, passionnel, moral ou politique. Après quoi l'on enterre, dans la quotidienneté comme au théâtre.

Le discours quotidien a donc un contenu stable, un fond ou fondement lié non pas selon la thèse classique à une nature humaine immuable, mais au fait que les rapports sociaux sont depuis longtemps sinon depuis les origines des rapports de force, d'autorité et de pouvoir, de dépendance, d'inégalité dans la puissance et la richesse. De tels rapports ne peuvent se supporter que s'ils sont occultés. Dépouillés de tous voiles, ils ne pourraient se tolérer. Le quotidien et son ambiguïté, à la fois effets et causes, masquent ces rapports entre parents et enfants, entre hommes et femmes, entre patrons et ouvriers, entre gouvernants et gouvernés. La connaissance critique, elle, dissipe les occultations, dévoile le sens des métaphores. Elle montre que ce qui permit aux sociétés de fonctionner, ce n'est ni l'intérêt pris séparément, ni la violence, ni l'imaginaire, mais la (une) morale inhérente au discours. Au cœur du quotidien et de ses

paroles se trouvent des valeurs éthiques, supports de la vie sociale en la rendant supportable. Le discours et le quotidien recouvrent d'une chair faible mais douce la crudité et la brutalité des rapports structurels, squelette de la société. Les structures profondes de la parole et de l'écriture ne sont-elles pas des procédures, empiriquement découvertes et instituées, pour retenir dans le même présent des éléments disparates, dont les uns proviennent d'un passé et les autres ne sont que virtuels ? Ainsi dans la phrase et la suite de phrases parlées ou sur la page écrite. Ce qui aurait son fondement dans le quotidien en tant que règne sur le passé comme sur le futur de l'actuel, du maintien de ses conditions règne du présent et non de la présence. Rien ne meurt dans le quotidien. Lorsque quelqu'un disparaît, chacun dit : « la vie continue... ». Il faut bien que cela continue, la famille, l'atelier et l'entreprise, le bureau, la société entière. Les fonctions exigent la continuité. Il arrive cependant qu'on se demande si rien ne meurt dans la quotidienneté parce que tout y est déjà mort le répétitif enseveli sous sa propre répétition, inconnu et trop connu, caché sous les fleurs de la rhétorique flétrie du discours banalisé. Y a-t-il une vie quotidienne — ou une mort quotidienne ? La critique de la vie quotidienne, poussée jusqu'à la radicalité, ne devrait-elle pas déclarer que la vie et la mort tendent à s'identifier dans le quotidien moderne ? Mais il faut savoir ne pas aller trop loin et ne pas pousser la critique jusqu'à l'hypercriticisme. C'est dans le quotidien qu'il « nous » faut vivre ; c'est lui qu'il faut métamorphoser.

Plus le quotidien et son discours ensevelissent la vie en faisant disparaître la mort, mieux ils se consolident dans l'ambiguïté et le compromis généralisés entre la vie et la mort, entre la présence et l'absence, entre la pensée et la non-pensée, entre la volonté de volonté et la pensée de la pensée, entre l'inventif et le répétitif, entre le désir et le non-désir, entre les attitudes sublimes et les profondeurs abyssales. Le compromis s'établit encore et toujours entre le dégoût de soi et l'amour de soi (l'amour-propre des augustiniens et des jansénistes) — entre la haine et l'amour du prochain comme du lointain.

Tant de gens qui plus que jamais dans la modernité rencontrent des obstacles devant eux, des barrages, des bloquages, comment n'ont-ils pas compris qu'ils se heurtaient aux frontières du quotidien, frontières invisibles et cependant infrangibles en raison de la force du quotidien ? Ils se heurtent à ces limites comme des insectes à une vitre. Et pourtant, peut-on vivre de façon informelle, disponible pour

n'importe quoi, dans une liberté sans contraintes et sans organisation ? Suffit-il de porter en soi le chaos pour enfanter une étoile ? Cela ne veut-il pas dire qu'il y a dans le quotidien le lieu sinon le contenu d'une invention qui le métamorphose, qu'il faut accomplir ? Mais possibilité ne veut pas dire réalité.

D'où l'intense besoin de briser le quotidien, de partir vers un ailleurs, en fait et non seulement dans le discours voyages, tourisme, caravaning, évasion, drogues et dragues (mouvement hippie), attitudes dédaigneuses de ceux qui croient changer le monde par le mépris. D'où encore la fascination qui se traduit dans d'interminables discours sur la vie de ceux dont on croit communément qu'ils transcendent le quotidien olympiens, vedettes, champions, milliardaires, chefs politiques. Avec le mouvement inverse les lecteurs et spectateurs ont ensuite la satisfaction d'apprendre que ces gens-là vivent comme tout le monde, qu'ils éprouvent les mêmes maladies et les mêmes péripéties. La vie quotidienne est obsédée par ce qu'elle aperçoit au-dessus d'elle ; aisément elle lui attribue la non-quotidienneté. Ce qui entraîne par un effet bien connu une nouvelle déchéance du quotidien à la limite le solitaire rêvant de convivialité, d'unanimisme, de foules. Tout cela a été dit maintes fois mais le plus souvent dans une perspective moralisante ; ce qui diffère de l'effort pour situer ces fascinations ainsi que leurs contre-parties dans le quotidien en montrant ses ambiguïtés et sa sagesse sophistiquée jusqu'au délire.

S'il faut faire appel aux disciplines et sciences parcellaires telles que la psychologie, l'histoire, la sociologie, etc., pour élucider le discours quotidien et lui substituer un langage conceptuel passant du vécu au conçu, il ne semble pas indispensable de déconstruire ce discours quotidien pour construire un texte adéquat. Que serait celui-ci ? Ecrit ? Multidimensionnel ? Appellerait-il au jour les représentations implicites ? Le sous-jacent et le latent ? La profondeur du vécu ? Sans doute ; mais est-il besoin de fabriquer un jargon ? Et pourquoi inventer des mots ? Le rapport entre le discours quotidien et celui de la connaissance du quotidien ressemble au rapport entre le langage du théâtre et le langage courant le même, mais différent — le même, dans un autre style.

Ces incursions dans le discours quotidien et ces excursions autour de lui ne l'épuisent pas, de loin. Elles l'ont seulement situé. Pour continuer l'analyse de la continuité dans le quotidien, faut-il supposer avec les psychanalystes l'hypothèse d'un discours latent ? Oui et non. Oui en ce sens que son élucidation implique une explicitation, un

déploiement ou dépliement de ce qui se trouve non pas en dessous mais dans ce discours — à commencer par le langage de la marchandise et l'extension de proche en proche des équivalences. Non, en ce sens qu'il n'y a pas lieu de poser une sorte de substance mystérieuse, l'inconscient, dont émergerait le discours en la révélant et en la voilant. Le contenu quotidien de la forme discursive est à la fois et inséparablement individuel et social ; le social est le contenu, le plus souvent méconnu en tant que tel, de l'individuel ; et réciproquement. L'élucidation du discours quotidien les fait sortir l'un de l'autre et de leur méconnaissance mutuelle. A condition d'aller jusqu'à l'éthique et l'esthétique banales, qui existent sans se formuler autrement que dénotativement, c'est-à-dire en matéphores et dans une rhétorique simplistes « Comme c'est laid... Mais c'est affreux !... ça, voilà, ça, c'est bien, c'est beau. J'aime ça... »

Faut-il emprunter à la sociologie l'hypothèse de représentations propres à une société et passant dans le discours quotidien ? Oui et non. De telles représentations existent, mais elles proviennent aussi bien de l'individuel et de son for intérieur que de la société comme telle, dans une interaction et interférence perpétuelles. Les représentations ne sont pas extérieures à l'individu, comme l'ont supposé les sociologues (école durkheimienne). Faut-il retenir de l'histoire l'idée d'un devenir, d'une formation ? Certes, mais ce n'est plus au sens d'un temps historique ; c'est d'un temps subjectif et objectif à la fois qu'il s'agit d'un temps subjectif suscité et mesuré par le dehors dans une incessante confrontation. Enfin faut-il se méfier de la psychologie, ou s'en inspirer ? L'un et l'autre ! Les psychologues font généralement confiance aux « faits » psychiques ; or le discours quotidien et le quotidien du discours impliquent une méconnaissance de leurs propres conditions ; pourtant ces conditions sont en eux ; apparaissent en eux. Il faut seulement les dégager.

Le discours quotidien accomplit une fonction importante traduire en langage courant, c'est-à-dire décoder de façon accessible les systèmes de signes et les codes divers en exercice dans une société, de la signalétique des lieux aux codes de la politesse et des bonnes manières, aux codes plus ou moins secrets de la bureaucratie. Le discours quotidien accomplit non sans le méconnaître ce labeur incessant et indispensable. D'autre part il est exact que ce discours véhicule des représentations ; il consiste en un flux de représentations. Chaque mot entraîne un cortège attaché au titre de « connotations » à la stricte dénotation. On croit trop facilement que le quotidien n'utilise que

le dénotatif un chat c'est un chat. Or les connotations abondent, elles débordent le dénotatif, sans qu'il y ait pour autant une rhétorique codifiée du quotidien ; mais dans tel groupe ou milieu le connoté reçoit une si forte accentuation qu'il passe au rang de dénotation. Ainsi s'opère dans le quotidien la valorisation, le plus souvent morale mais parfois esthétique. Ce qui est perçu comme mal ou comme laid par le bon sens se dit donc en termes démonstratifs qui désignent comme du doigt la chose : « C'est moche... »

Peut-on parler d'un *système* de représentations inhérent au quotidien ? Cette question a été examinée ailleurs (Cf. *La Présence et l'Absence. Contribution à la théorie des représentations,* Casterman 1980). Brièvement formulée la réponse est oui et non. Les représentations se déplacent, se substituent les unes aux autres. Il est donc difficile de les classer en systèmes d'autant qu'elles contiennent de multiples contradictions. Elles se neutralisent ou se renforcent ; dans ce dernier cas, il leur arrive de s'agglomérer en noyaux, en points forts. Elles impliquent des valeurs plus ou moins puissantes qui tendent à prédominer et à imposer une cohérence. C'est ainsi qu'elles fournissent matériaux et occurrences aux systèmes philosophiques et idéologiques, dont elles se rapprochent parfois. La tendance au dogmatisme n'est pas étrangère à la vie de chaque jour. Ainsi fonctionne la rationalité, pratique et représentative, dans le monde moderne. S'il y a système, il provient soit du savoir, soit du pouvoir politique et de son influence, soit des deux ; il ne semble pas que les systèmes proviennent des représentations comme telles mais de leur élaboration méthodique. Toutefois, les représentations, en tant qu'instruments de communication, peuvent s'élaborer pratiquement en systèmes qui s'inscrivent dans la « réalité », par exemple dans l'architecture.

Le plus antique manichéisme n'a pas disparu et tend à se cristalliser en système dans le quotidien. Le vieux paradigme « Amis et ennemis — prochain et étranger — pur et impur — lumière et ténèbres — bien et mal... » continue à régler de nombreux discours, à inspirer beaucoup d'actions. Il a même reçu en maintes occasions quelques extensions le socialisme, le marxisme, ce seraient les ennemis, les ténèbres, l'impureté, le mal et le malheur.

A l'analyse, certaines représentations présentes et courantes dans le discours s'avèrent hautement complexes, voire paradoxales. Dans le quotidien, elles passent sans la moindre difficulté. Par exemple le mort-vivant ; avec la réciprocité le vivant-mort. Les disparus se

survivent dans les documents photographiques ; on les reconnaît ; l'absent redevient présent et l'on s'attendrit. Il ne faut pas offenser les défunts. On les désigne avec des mots qui les alignent sur la misère et non sur le néant « Mon pauvre père... » Une visite au cimetière, avec des fleurs à la Toussaint, ranime les disparus en vivifiant le souvenir. Une analyse plus explicite peut évoquer à propos du mort-vivant les dieux morts qui ressuscitent, les héros et les rois qui reviennent dans l'histoire et dans le théâtre. Les contes de revenants et de fantômes sont compris de tous. C'est dire que le mort-vivant est le grand présent-absent aussi bien dans les œuvres les plus hautes que dans le quotidien. Cette figure dont l'étrangeté s'estompe dans la familiarité ne fait-elle pas le lien entre la vie quotidienne et les grandes œuvres ?

Ainsi se tisse au sein du quotidien entre la mort et le vivant une trame de rapports. La photo et le masque entretiennent ces rapports. Le masque, le double qui colle à la peau, a une relation étroite avec l'autre absolu, le disparu. Il le réincarne tout en métamorphosant celui qui le porte en un vivant-mort ; ce qui donne paradoxalement un moment de fête, car la mort est vaincue. Cette fête brise le quotidien, ou plutôt le prolonge en l'amplifiant, alors que la photo et l'image (le portrait) contribuent à consolider sa continuité.

N'en va-t-il pas de même pour les représentations du pouvoir ? Le souverain a toujours passé pour immortel fils des dieux, sa mort l'immortalise. Il est prince, roi, empereur pour la vie et au-delà de la vie, parce que proche du Seigneur et du Père éternel. Parmi les attributs du pouvoir il y eut donc l'immortalité, simulée par l'embaumement, par le tombeau monumental, et entretenue quotidiennement par les rites de commémoration. Chacun le comprend au sein de la vie quotidienne. L'honnêteté et la fidélité des « sujets » se constatent en ce qu'ils se savent mortels ; mais il leur arrive aussi de réclamer leur part d'immortalité par la propriété et l'héritage, par les souvenirs, par le cimetière et la place au cimetière. On sait qu'il y eut en Egypte des révoltes pour démocratiser l'immortalité des pharaons. Les cimetières modernes témoignent d'une démocratisation analogue.

Malgré ces aspects étranges qui le traversent, le discours quotidien est généralement clair. Pourquoi ? Parce que la redondance, c'est-à-dire la répétition, fondent l'intelligibilité. La théorie de l'information apprend que la redondance se mesure comme l'infor-

mation elle-même, puisque ce sont des quantités inverses $R = \frac{1}{I}$ Il n'y a d'information que s'il n'y a pas répétition pure et simple ; pourtant l'information pure — surprise complète, désordre intégral des éléments du code, combinaison hautement improbable — serait inintelligible. Ce qui arrive dans les cris, les sanglots, à la limite l'inarticulé. Il en résulte que la trivialité du discours quotidien fait son intelligibilité. Il se maintient dans la redondance banalités et lieux communs.

Le discours quotidien consiste en paroles ; les voix l'émettent. Il s'écrit mal. Quand le discours littéraire paraît se rapprocher de lui, il est en fait transcrit et métamorphosé par la transposition. Dans le discours quotidien, à l'inverse de l'écrit littéraire, prédomine le dénotatif. Ce qui n'entre pas en contradiction avec une précédente analyse les connotations ne figurent dans le quotidien que réduites au dénotatif, liées immédiatement comme valeurs et appréciations implicites aux mots employés et aux objets désignés. Ce qui appauvrit mais clarifie le discours et lui donne l'allure d'une chaîne de signifiants telle qu'on peut la suivre, la retrouver, l'inverser même. Dans le quotidien, temps et discours, tout *semble* réversible, à la différence du temps historique, du temps naturel, ainsi que de la durée subjective. Le quotidien et son discours tendent à s'établir dans un espace qui prédomine sur la temporalité. Une simultanéité (apparente) règne. Ce qui tend des pièges à la mémoire comme à la réflexion. L'équivalence : « intelligibilité-redondance n'est pas pour peu de chose dans l'établissement du quotidien ainsi que dans la domination du linéaire sur le cyclique ; encore que celui-ci persiste dans l'alternance des jours et des nuits, de la faim et de la satiété, du sommeil et de la veille, etc. De toute évidence l'intelligibilité du quotidien reste « superficielle ». Bien plus elle constitue la surface, que surplombe la réflexion, faux miroir que brise la pensée. La surface détermine la profondeur comme la hauteur.

Cette prédominance et cette équivalence rapprochent le quotidien et son discours du logique et de la logistique. Le quotidien exige qu'on soit logique ; ou bien l'on se voit taxer d'inconséquence. La plupart des propositions énoncées dans ce discours comportent un sujet et un prédicat reliés par la copule ; cette copule dont le rôle et le sens posent tant de questions aux philosophes n'en pose aucune aux interlocuteurs dans le quotidien. « La table est

sale », « Le potage est salé », « L'aspirateur est détraqué », etc. Cette platitude logistique semble exclure toute dialectique ; cependant le discours quotidien n'exclut pas les jeux de la provocation, du défi, de l'esprit de contradiction, de la riposte et par conséquent de l'insolence, de la sophistique, voire de l'éristique, etc. Ce qui réintroduit en lui quelque chose d'irréductible à la logique.

Symboles et métaphores abondent et prolifèrent dans la triviabilité et la familiarité « C'est clair », « C'est pas clair », « Il me fait une fleur », « La fraîcheur de cet accueil », « il est parti très froidement », « Il a tenu des propos chaleureux », etc. Ces symboles élémentaires s'aplatissent dans la prose de la vie quotidienne, alors que les discours non quotidiens, celui de la littérature, celui du théâtre ou de la poésie, les avivent, les amplifient. Le quotidien se réduirait à sa continuité réversible si cette unidimensionalité ne s'interrompait perpétuellement pour laisser place aux songes, aux rêves, aux fantasmes, à tout ce que l'on nomme « l'imaginaire mais surtout aux « scènes » dont on sait qu'elles le purgent par une catharsis élémentaire ; un peu comme les crises classiques purgeaient l'économie des éléments excédentaires.

Les représentations, au cours de leur déplacement et de leurs relations conflictuelles, se rencontrent, se heurtent. Elles se mettent ainsi à l'épreuve dans le quotidien. Si tel publicitaire lie à la représentation d'un pot de yaourt celle de la santé, tel autre opérant pour une autre marque liera la même image à celle de « velouté ». Qui se prononcera ? Le consommateur. Manipulé, il aura une petite marge de liberté il choisira. Le « choisir » se représente dans le quotidien comme une valeur que la manipulation ne détruit pas mais exalte. Il se peut que l'une des deux représentations citées plus haut l'emporte, ou échoue. Il en va de même pour les représentations politiques ; les candidats au pouvoir se battent par l'intermédiaire de leurs représentations, autrement dit de leurs « images de marque » élaborées par les spécialistes du marketing politique.

Les représentations manipulantes et manipulées permettent de disjoindre dans le quotidien ce qui se lie et devrait rester lié — de confondre en même temps ce qui devrait rester distinct. Cet effet résulte de ce que les représentations courantes occultent le représenté, se télescopent ou se séparent, selon l'intention du manipulateur. On a pu suivre de près les effets de ces manipulations dans les questions urbaines faire accepter les fragmentations de

l'urbain, les cassures et ruptures, la séparation des fonctions auparavant accomplies de façon unitaire dans l'espace historique — ou bien faire passer la confusion entre l'ordre du pouvoir établi et l'ordre du quotidien.

Dans le quotidien en tant que jeu, l'acteur-joueur ne bouge qu'en pariant sur sa chance et sa malchance ; il atteindra tel but ou tel effet par la raillerie, par l'amabilité, par le charme, par l'ironie, etc. Il a toujours un objectif. Mais les véritables enjeux ne se représentent que rarement et mal. Au cours de l'action et du discours ils restent généralement inaperçus qu'est-ce qui va se passer ? Qu'est-ce qui va en sortir ? Défaite ou victoire ? Sauf s'il s'agit d'un jeu stipulé, d'un pari réglé. Alors on met l'enjeu sur la table et le ludique entre en scène. Le quotidien ? Alors suspendu, sinon rompu. Il y a rapport conflictuel du ludique au quotidien ; pourtant le jeu ne parvient pas à vaincre la quotidienneté ; il reste un moment.

7. *De la vulgarité.*

Elle se définit mal ; cependant, qui peut contester sa « réalité », d'autant qu'elle consiste en une certaine manière d'être « réel » et de comprendre le « réel ». On lui oppose couramment la *distinction ;* or, cette distinction fait partie de la vulgarité. Rien de plus vulgaire que la distinction et la volonté de se distinguer (d'*être* distingué) ; appréciation éthico-esthétique, fait sociologique, la vulgarité ne provient pas du caractère populaire des gestes et des mots, mais plutôt du quotidien sécrété et décrété par les classes moyennes un certain « réalisme », concernant l'argent, les vêtements, les comportements et les satisfactions, réalisme qui s'affiche et s'impose, fait partie du « vulgaire ». Le quotidien se limite à ce qui est là ; il se prive de tout horizon, de toute résonance ; il se félicite de ses limites et s'y enferme. Il étale le besoin, l'objet du besoin, la satisfaction du besoin ; c'est son « behaviour », un conditionnement réflexe et content de soi, une façon de se conduire, qui s'étend à la vie entière et la teinte de sa tonalité, la vulgarité. Ce qui jette la suspicion et l'interdit sur toute rupture, interdit toute modification en identifiant « ce qui est » avec le bon sens et la sagesse. Le réalisme épais, vulgaire et producteur de vulgarité, étouffe jusqu'aux soupirs de la créature opprimée le rêve, l'appel à l'autre et à l'ailleurs, les protestations de ceux qui dans le quotidien — femmes, enfants, aberrants — sont l'irréductible vécu, réclamant « autre

chose ». L'extraordinaire qui perce à travers l'ordinaire, l'extra-quotidien qui tend à rompre le quotidien (les « passions », l'appel qui passe à travers les interdictions et malédictions, les interjections et les exclamations, les injures et les insultes), le vulgaire le refuse, lui dénie l'existence, le tourne en dérision, le réduit jusqu'à l'anéantir. Imperméable, invulnérable, inaccessible, l'être vulgaire sécrète autour de lui une coquille, qui le met à l'abri sauf des souffrances les plus communes. La vulgarité ne garde du quotidien que le trivial. Elle ne tient pas au seul discours, mais à quelque chose de plus caché et de plus essentiel. La satisfaction n'a-t-elle pas un caractère *cumulatif ?* Non pas à la manière du savoir, mais de façon analogue ? Les satisfactions s'ajoutent ; les besoins en se produisant et se reproduisant, en produisant et reproduisant leurs objets, engendrent l'épaisseur du vulgaire. Ce qui ne veut pas dire que l'inquiétude, l'imagination ou l'angoisse arrachent le « sujet » à la vulgarité un « frustré » peut rester vulgaire dans le souci.

La vulgarité ne se limite pas au quotidien et à ceux qui concentrent en lui le trivial. Certaines « réflexions » qui s'efforcent de passer pour des pensées s'entachent de vulgarité et portent cette marque aussi bien que des comportements ancrés dans les habitudes. La vulgarité du savoir satisfait porte des noms classiques, que l'apologie de la scientificité et de la technicité fait oublier cuistrerie, pédanterie, lourdeur. Jadis on disait « philistinisme » et Schumann écrivait sa « marche contre les Philistins ». L'immense et durable succès de la psychanalyse n'évite pas à la réflexion « axée » sur le sexuel de tomber dans la vulgarité ; il y a quelque chose de profondément vulgaire dans l'attention portée aux « choses sexuelles », aux « rapports sexuels », au sexe en général ou à la « sexualité ». Aujourd'hui, après Nietzsche, une doctrine ne mérite l'adhésion que si elle propose un type nouveau (supérieur) d'homme, de société, de civilisation. Freud a porté au langage, au concept, à la théorie (il est toujours bon de le rappeler, pour éviter les malentendus) une « réalité » jusqu'alors méconnue, dédaignée, et même maudite. La pensée de Freud ne tombe pas dans la vulgarité ; mais elle peut y mener. La trivialité intellectuelle rencontre ici la trivialité sociale, celle des adolescents malheureux qui ne cessent de parler du sexe, de jeter un regard honteux sur l'autre sexe et le sexe des autres. Cette « réalité » ne fait aucun doute ni les problèmes quotidiens qu'elle (se) pose ; mais une telle « réalité » ou plutôt un tel réalisme sont inhérents à la vulgarité. La

théorisation de cette « réalité » ne doit-elle pas se comprendre *symptômalement,* comme indice du malaise qui taraude la société occidentale, judéo-chrétienne ? — capitaliste et bourgeoise ? — scientifico-techniciste ? Symptôme et symbole d'un échec qui va bien au-delà du sexuel, la psychanalyse peut-elle certifier qu'une quotidienneté acceptable s'établira sur le langage et le savoir de « l'inconscient » ? N'est-ce pas justement cette promesse implicite, jamais accomplie — cet échec de la prophétie — qui fait déchoir la théorie ? Ce à quoi n'échappe pas, bien entendu, le marxisme vulgarisé...

S'agit-il ici d'attribuer un statut philosophique à la « vulgarité », comme le tenta Sartre pour quelques représentations, celle du « salaud », celle du « regard de l'autre » ? Pas exactement. Il s'agit de faire entrer dans la théorie du quotidien ce qui passe généralement pour appréciation subjective la vulgarité, l'ennui, le malaise. Les « sciences » dites sociales ou humaines n'en tiennent pas compte. Ainsi l'ennui n'existe pas pour les sociologues, comme fait social. A tort ! Quant à passer du malaise au mal-être philosophiquement conçu, c'est une autre opération.

Ni Marx et la pensée dite « marxiste », ni Freud et la psychologie et la psychanalyse, n'ont échappé à la grande illusion du XIXe et d'une partie du XXe siècle la confusion, voire l'identification au nom de la Vérité, entre le vivre et le savoir. Dans cette perspective en trompe-l'œil, vivre c'est savoir — apprendre et savoir, c'est vivre. Le vécu et le conçu s'identifient. Le savoir confondu avec « l'être », axé sur le « réel », le définissant et par conséquent le maîtrisant, a une priorité à la fois méthodologique, pratique, ontologique. L'homme social et pratique devient selon le précepte cartésien maître et propriétaire de la Nature, par le travail et le savoir ; la plénitude de son être se définit ainsi et se réalise. Cela pour Marx. — Si je sais ce que je sens et ressens, si j'atteins ce qui en « moi » échappait à « mon » savoir, et suivait son cours hors de ma conscience ou sans elle, je produis une situation satisfaisante, normale délivrance et santé. Cela pour Freud. Comme si la connaissance avait cette portée non seulement saisir « l'objet » inconnu, nature ou inconscience, mais réaliser le « sujet ». Celui-ci donc se constituerait par le savoir, vécu comme tel.

Beaucoup de vaines discussions tiennent à cette attitude, qui tombe pratiquement dans une extrême vulgarité. Il y a une vulgarité propre au spécialiste qui sait ce qui relève de son étroite com-

pétence, mais ignore le monde. Il y a aussi la vulgarité du technocrate qui ne cultive que sa performance familière, et n'a un lien avec les autres domaines que par des lieux communs d'une grande trivialité.

L'attitude qui se veut rationnelle et privilégie le conçu jusqu'à l'hypostasier entraîne une vive réaction, qui reste en face à face avec ce qui la motive fétichisme de l'absurde, culte de l'irrationnel. D'où une boucle et un bouclage de la pensée.

D'où également une problématique sans réponses, et des controverses sans fin, pendant lesquelles se poursuit la dégradation dans la vulgarité de la théorie. Du côté des marxistes les superstructures sont-elles le simple reflet de la base ? Si elles reflètent la base, comment peuvent-elles agir, intervenir efficacement ? Qu'est-ce que la base ? Forces productives ou rapports sociaux ? Quels rapports ? — Du côté des freudiens la psychanalyse a-t-elle des concepts ? Lesquels ? Le psychanalyste applique-t-il ces concepts ou bien le traitement des « patients » suit-il un cours pratiquement indifférent aux concepts ? D'où vient, sinon du savoir et de son transfert, le pouvoir de l'analyste sur le patient, pouvoir en principe bénéfique ? Ce processus se passe-t-il au niveau cognitif, ou bien au sein des affects ?, etc.

Le destin des philosophies du pur savoir n'a donc pas épargné le « marxisme ». La révolution par le savoir, transmis par le parti politique, apporté par lui *du dehors* (Lénine) à la classe ouvrière, cette révolution échoue. Il en résulte une situation qui ne semble favorable ni à la théorie, ni au parti politique, ni à la classe ouvrière ; celle-ci ne peut se constituer en « sujet politique » *autonome,* s'autodéterminant, par le seul savoir (de l'économique, de sa propre condition, etc.). D'où la pénible *vulgarisation* de la pensée marxiste. On a vainement attendu que la « classe ouvrière », qui n'avait pas encore atteint le statut de « classe » (pour soi) selon Marx, assimile le savoir simplifié qu'on lui offrait. Ce savoir reste le bien, voire la propriété (collective) de groupes plus restreints que la « classe », d'une couche élitique de professionnels, membres de la « classe politique », liée à l'autonomisation des appareils politico-étatiques. Cette situation se lie elle-même à l'autonomisation de la technicité.

La transformation du social par le savoir et dans le savoir se solde par l'inversion du projet le savoir se promulguant autonome, consolidant ainsi l'existant connu et reconnu comme tel. Faut-il rappeler ici que la critique de la vie quotidienne a proposé une

autre voie : partir du vécu, l'élucider pour le transformer — au lieu de partir du conçu pour l'imposer ? Sans pour autant déprécier ou évacuer le connaître...

8. *De quelques dégradations.*

Les années qui suivirent 68 connurent une rénovation, illusoire et vite tombée dans la vulgarité, du quotidien par le sexe et la sexualité. Cette idéologie, qui ne se croyait pas idéologique, se justifiait « scientifiquement » par la psychanalyse. Le grand mot d'un nouvel ordre, « changer la vie », se rétrécissait par brutale réduction à la libération sexuelle, prenant elle-même des formes brutalement simplificatrices ; par exemple la négation de toute différence entre les sexes, l'alignement du masculin et du féminin, indifférenciés, sur « l'unisexe ». Or ce fut pendant ces années que le sexuel entra complètement dans le monde de la marchandise, la sexualité devenant marchandise suprême.

La critique de la vie quotidienne n'excluait en rien la sexualité, mais n'admettait pas sa vulgarisation. Le projet sous-jacent, sans doute incomplètement formulé mais inhérent à la démarche, impliquait la pénétration du sexuel dans la quotidienneté, mais non comme marchandise, comme sexualité localisée et fonctionnelle ; le sexuel devait se transformer en métamorphosant le quotidien. Il s'agissait donc d'Eros et non d'organes, de l'Aphrodite Ouranienne et pas de l'Aphrodite terrestre, Vénus des carrefours. Ce qui n'excluait en rien le plaisir, mais l'incluait dans un projet plus vaste, dans une recherche plus haute (pourquoi ne pas le dire ?). A noter que la pensée de Herbert Marcuse a subi la vulgarisation ; on l'a considéré non comme un philosophe de l'Eros créateur, mais comme le théoricien d'une société « permissive » sans limites ni valeurs.

La spécialisation du sexuel, qui accompagne la spécialisation technologique et la production pour l'échange « généralisé », a des conséquences graves et inaperçues. La séparation entre la pratique sociale (désignée comme « culture », liée au caractère abstrait de la société entière) et la nature va jusqu'à la rupture entre sexualité et reproduction. But et objectif pratique légitimes permettre la jouissance amoureuse sans pour autant tomber dans le piège que la « nature » tend au désir ; cependant cette attitude retentit sur le destin et le statut social de l'enfance. Le couple tend à rejeter l'enfant, ce produit naturel de l'accouplement. L'enfance spécialisée devient objet de spécialité ; il y a des professionnels de l'enfant éducateurs,

animateurs, pédiatres, analystes et psychologues. Un rapport qui fut jadis normal et normalisant entre les âges et degrés de maturation, entre le temps et la vie, cet antique rapport se distend et périclite. La séparation l'emporte et s'étend jusqu'à la vie familiale ; elle ronge l'unité et remplace par la fragmentation ce qui releva jadis d'une totalité ouverte. Entre la globalité abusive et les disjonctions qui mutilent, cette société a jusqu'ici manqué la voie du renouvellement, ce qui l'oriente vers une nuance remarquable de vulgarité ; l'enfance et l'adolescence s'affirment brutalement ; on les opprime et on les encense, on les utilise par exemple comme supports de publicité ainsi que comme marché. Quant aux adultes, qui repoussent les enfants et adolescents dans l'autonomie, ils en deviennent plus grossiers, faute d'une relation vécue avec le devenir, représenté socialement et quotidiennement par les différences entre les âges.

La métamorphose du quotidien par l'action poiétique et l'Eros créateur a donc, elle aussi, jusqu'à nouvel ordre, échoué : devant la puissance de la marchandise, appuyée d'un côté par la technicité et le savoir, et d'un autre côté par le pouvoir politique. Le sexe continue à déchoir dans la vulgarité ; la misère sexuelle se perpétue malgré l'énorme littérature consacrée à la « vulgarisation » des « problèmes ». Faut-il pour autant abandonner le projet, c'est-à-dire la conception, remontant à Platon, du désir qui crée dans la beauté et implique le dépassement de soi — au lieu de se valoriser comme désir et désir de désirer ? Non. Même s'il faut accorder qu'il s'agit d'un horizon lointain et peut-être inaccessible, d'une idéalité, voire d'une utopie. Pas question de renoncer à la thèse selon laquelle l'impossible oriente le possible, dans la vie comme dans la pensée ; de sorte que pendant la longue attente d'une métamorphose, la liberté prend inévitablement la forme de la transgression. Alors que se consolident les bornes qui interdisent la transgression, alors que de Grandes Murailles s'édifient aux frontières sur lesquelles combattaient les libérateurs, la thèse fondamentale sur l'impossible et le possible subsiste. Conception élitique ? Non et oui. Non en ce sens qu'elle n'attribue pas la vulgarité à ce qui est populaire. Oui en ce sens qu'elle discerne ce qui a une valeur de ce qui n'en a pas, et la surface habitable de la profondeur marécageuse comme de l'altitude inaccessible.

9. *Les schémas conservatifs.*

Les représentations admises et les mots couramment employés véhiculent insidieusement une morale, une éthique et une esthétique non déclarées comme telles. Coutumes et habitudes sociales se modifient parfois sans que les intéressés s'en rendent compte. Il arrive que des innovations, acceptées de façon graduelle et presque inapercues, agissent dans le sens d'une inertie ou d'une dégradation du quotidien. Voici un cas exemplaire, déjà signalé ailleurs, qui mérite l'insistance en raison de la gravité de ses conséquences la substitution à la figure politique du citoyen de l'usager, figure du quotidien.

La représentation de l'usager chemine depuis longtemps dans l'imagerie et l'idéologie comme dans la conscience et la pratique quotidiennes. Au début elle sembla l'expression d'une puissance revendicative capable d'agir dans et sur la quotidienneté. Elle parut subversive en ce qui concernait les services multiples, extérieurs au travail productif, mais indispensables pour la production et la reproduction des rapports sociaux ; ce qui constitue l'organisation sociale de la quotidienneté transports et communications, habitat et réalité urbaine, santé, etc. L'usager dans cette perspective allait devenir l'élément primordial d'une force constructive autant que critique, qui réhabilitait la valeur d'usage, subordonnée à la valeur d'échange et à l'échange jusqu'à n'être plus que leur support. Ainsi devait se restituer dans le quotidien, de façon bouleversante, la priorité de l'usage sur l'échange, sur la marchandise et le marché, et cela principalement dans les questions et problèmes relatifs à l'espace.

Une telle représentation, érigée en concept, était-elle initialement « fausse » ? Cette thèse, immanquablement adoptée par les dogmatiques et les sectaires, évacue ce qui s'est passé, à savoir une vaste opération récupératrice, un habile désamorçage, un détournement mené pendant une assez longue période par le pouvoir étatico-politique. Le fait accompli est là le citoyen tend à disparaître devant l'usager. Qu'était jadis, pour lui-même et pour la société selon sa constitution politique, le citoyen ? Il portait un titre, non pas honorifique ou bureaucratique, mais efficace et même décisif, celui de membre de la communauté politique. L'idée de la démocratie et son fonctionnement étaient liés indissolublement à la valeur et à l'importance de ce titre aux droits du citoyen (en laissant ici de côté les justifications historiques et idéologiques

de la citoyenneté, à savoir les droits de « l'homme » en général). Or les droits du citoyen ont été dévalorisés, entraînant avec eux les droits de l'homme — et réciproquement. Non seulement le citoyen devient un simple citadin mais celui-ci se réduit à l'usager, lequel se borne à revendiquer le bon fonctionnement des services publics. L'usager figure dans la pratique sociale comme partie prenante — le plus souvent absente et représentée — dans les cahiers des charges. C'est lui qu'on (qui ? L'Etat ? la municipalité ? la firme privée associée aux autorités publiques ?) transporte, soigne, entretient, instruit, etc. Il est évident que les services doivent fonctionner ; l'abus commence lorsque l'Etat se prétend « Etat de services », non politique. Ce qui permet à l'autorité de restreindre le droit de grève et de rendre « impopulaires » les grèves. L'individu ne se perçoit plus politiquement ; sa relation avec l'Etat se distend ; il ne se sent *social* que passivement — ce qui dégrade le social — quand il prend l'autobus ou le métro, quand il met en marche son poste de télévision, etc. Les droits du citoyen se diluent dans les programmes et les sondages politiques, alors que les réclamations des usagers ont une allure immédiate, concrète, pratique, relevant directement de l'organisation et des techniques. Dans la quotidienneté s'obscurcissent ainsi les relations avec l'étatico-politique, alors que ces relations s'intensifient objectivement puisque les politiques se servent du quotidien comme d'une base et d'un instrument. La dégradation du civique a lieu dans la quotidienneté ; ce qui facilite la tâche de ceux qui, par en haut, gèrent la vie quotidienne au moyen des institutions et des services.

Faudrait-il détruire la notion de l'usager et la pratique qui lui correspond ? Non ! mais il faudrait joindre l'usage à la citoyenneté au lieu de les disjoindre.

L'usager devient simple réceptacle de la « culture », c'est-à-dire d'un mélange d'idéologie, de représentations et de savoir. L'immense industrie culturelle fournit des produits spécifiques, des marchandises auxquelles l'usager a « droit ». De sorte que les produits de ce secteur industriel n'ont plus l'air de marchandises mais d'objets valorisés par eux-mêmes, destinés au seul usage. Comme l'information ! Ce qui parachève le monde de la marchandise sans que pour autant objets et produits se réduisent aux seules fonctions de signes et de supports de l'échangeable. L'usage devient mystificateur.

Cette lente dérive, cette dégradation ne sont-elles pas pour

quelque chose dans l'indifférence vis-à-vis de l'étatique et de tout ce qui le concerne ? L'étatique n'intéresse guère que les professionnels, spécialistes en « sciences politiques ». Alors que chacun devrait se sentir « concerné » et chercher à comprendre le fonctionnement des « appareils » qui ne sont pas des services publics. Cette indifférence conduit à des sursauts étonnants, à des surprises elles-mêmes surprenantes, quand le politique se manifeste dans toute son ampleur tensions internationales ou simplement luttes à l'échelle nationale. La dégradation menace à long terme une classe politique constituée sur cette base la passivité de citoyens qui n'en sont plus. Elle atteint moins, dit-on, les ouvriers que les classes moyennes. Le certain c'est qu'elle entre peu à peu dans les us et coutumes, dans les stéréotypes. Ceux-ci fixent la tonalité des discours et de la pratique quotidiens, qui tendent à établir des schémas conservatifs. On dit que l'idéologie — l'idéal — de la liberté et de l'humanisme s'estompent. S'agit-il d'une perte d'illusions ou d'une déperdition d'activité sociale ainsi que d'existence politique ? La deuxième appréciation semble la plus juste.

La programmation du quotidien suit donc son cours avec une remarquable continuité. Les exceptions — les marginaux, les laissés-pour-compte — entrent désormais dans les supputations et les statistiques. Comme on le verra plus loin, la société duale, composée d'un fort noyau autour de techniques et des productions de pointe, avec les services annexes — et d'autre part de circuits marginaux, voire souterrains, cette société ainsi scindée fait maintenant partie des perspectives diffusées. Quoiqu'il en soit, il y a maintenant des publications et des informations qui disent à tous tout ce qu'il faut faire. En 1981 bien plus qu'en 1960 (époque de la parution du deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne*), chacun sait comment vivre ; il le sait d'un savoir appris qui ne vient pas de lui et qu'il applique à son cas, gérant son affaire personnelle — sa vie quotidienne — selon les modèles élaborés et diffusés pour lui. Il applique ces modèles plus ou moins méthodiquement. En général les problèmes ne commencent que s'il faut choisir. L'embarras du choix ! Mais il arrive le plus souvent que les modèles se ressemblent à tel point que le choix est inutile et qu'il suffit de prendre au hasard au petit bonheur la chance. Dès lors il n'y a de problème que pour celui qui refuse les modèles.

Journaux et hebdos, notamment ceux destinés aux femmes et même ceux qui soutiennent la « cause des femmes proposent

des emplois du temps — achats et ventes, shopping, menus, vêtements — complets. Du matin au soir et du soir au matin le temps quotidien est plein comme un œuf accomplissement, plénitude. Avec des « valeurs » : la féminité, ou la virilité, ou la séduction — mais surtout avec l'ultime valeur, la satisfaction. Etre satisfait, voilà le modèle général d'être et de vivre dont les promoteurs et supporters ne voient pas qu'il engendre le malaise. Car la recherche de la satisfaction et le fait d'*être satisfait* présuppose la fragmentation de « l'être » en activités, en intentions, en besoins, tous bien déterminés, isolés, séparables et séparés du Tout. Serait-ce un art de vivre ? Un style ? Non. C'est seulement le résultat et l'application au quotidien d'une technique de gestion et d'un savoir orienté par les études de marché. L'économique l'emporte jusque dans ce qui semblait lui échapper ; il régit le vécu. L'industrie des loisirs complète l'industrie culturelle en proposant des plans de voyage, de tourisme, que l'on achète comme on achète une armoire ou un appartement clés en mains. *Découvrez* tel pays ! telle ville ! telle montagne ! telle mer ! On achète la « découverte », le dépaysement, le départ et l'évasion, qui dès lors déçoivent parce qu'ils n'ont plus rien de commun avec le souhait (ne disons pas le désir) et l'annonce. C'est ainsi qu'à son tour l'industrie du tourisme parachève celle des loisirs organisés et de la culture mise en pièces échangeables comme l'espace. L'extra-quotidien se vend donc très bien, mais il n'est plus qu'une mystification triste. Ainsi prend forme le tableau d'une pseudo-liberté organisée pratiquement et substituée à la « véritable liberté », restée abstraite. D'où une continuité dans la simulation de l'usage comme dans la simulation du non-travail par le loisir.

Une rationalité aussi pesante peut-elle s'accepter sans contrepartie ? D'elle-même elle verse dans l'irrationnel. Les philosophes entretiennent la thèse d'une « crise » du logos. Ce qui ne manque pas d'une certaine vérité ; mais comment et pourquoi le logos européen, rationalité armée et toujours en position de bataille, échapperait-il à la crise totale ? Cependant le logos, devenu rationalité techniciste, n'a jamais eu autant de force, autant de pénétration, de capacité persuasives. Le renversement du rationnel en antirationalité ne s'accomplit pas de façon réfléchie et consciente mais plutôt affectivement. Parce que déçus, beaucoup de gens liés aux techniques se tournent vers l'absurde, vers la magie, vers l'occultisme, vers les idéologies souterraines et les mystères. La thèse philosophique du logos en crise néglige le paradoxal face à face du

rationnel et de l'irrationnel, chacun mirage et non pas miroir de l'autre. Quant aux intéressés et concernés, ceux qui subissent la pression technologique, on les amuse avec des promesses l'individu tout à fait « privé » et cependant tout à fait libéré, bien au tiède dans sa bulle parmi ses appareils, deviendrait pour ainsi dire l'équivalent du monde par une information sans limites ; il aurait devant lui le spectacle de la transparence. Comment ne pas se retourner vers les mythes pour mettre un peu d'ombres fraîches dans cette luminosité impitoyable ? Comment ne pas avoir recours à l'imaginaire, aux résurgences du passé historique, à la fiction évocatrice d'autres vies et de choses différentes ? Plus le « réel » s'affirme et se clôt devant nous, plus le présent devient imaginaire, plus on le charge de fictions peu crédibles contes, rêves, utopies, en enrichissant d'apparences l'actuel.

Pour terminer cet exposé consacré aux continuités, il convient de rappeler ici qu'un schéma organisationnel — ou désorganisationnel —, en place et en fonctions depuis longtemps, est actuellement plus opératoire que jamais. Il est entré dans le quotidien, cette entrée ayant été annoncée et préparée dans d'autres secteurs et domaines, le savoir, l'espace, l'étatique, etc. Le capital lui-même fonctionne selon ce mode ou ce modèle le capital, le même partout — fractionné dans les investissements — hiérarchisé des petits aux grands. La quotidienneté aujourd'hui est soumise à ce schéma qui prescrit et impose à la fois : *a*) l'*homogénéité,* c'est-à-dire la tendance vers le même, l'identité, l'équivalence, le répétitif et leur ordre ; *b*) la *fragmentation,* c'est-à-dire l'émiettement du temps et de l'espace, du travail comme du loisir, les spécialisations de plus en plus poussées ; *c*) la *hiérarchisation,* l'ordre hiérarchique s'imposant autant aux fonctions — plus ou moins importantes — qu'aux objets, les autos, les avions, les vêtements, les publications, etc.

Cet ordre hiérarchique va du trivial à l'exceptionnel, du commun à l'élitique, de l'ordinaire au luxueux, du répétitif à la surprise merveilleuse... Dégagé et formulé ailleurs (cf. notamment Henri Lefebvre, *Une pensée devenue monde,* Fayard, 1980), ce schéma s'applique dans la pratique avec une remarquable ténacité. Il se trouve implicitement chez Marx à propos du travail social, de plus en plus homogène — fragmenté — hiérarchisé. Sa généralisation caractérise la société actuelle, la révolution au sens de Marx n'ayant ni emporté le mode de production capitaliste, ni réalisé ses propres objectifs. L'application du schéma au quotidien fait correspondre

celui-ci avec ce qui se réalise dans des zones et des activités plus ou moins extérieures au quotidien, mais liées avec lui emplois du temps, parcours, travail, etc.

Paradoxe mis en lumière dans l'ouvrage cité plus haut la pensée de Marx triomphe jusque dans ce qui la dément, jusque dans son échec ; cet échec (momentané ? durable ? peu importe ici) du projet marxiste relève de la pensée de Marx et la confirme. N'en va-t-il pas de même pour la thèse, si combattue par les philosophes, qui attribue une importance décisive à l'économique, thèse dont on oublie le plus souvent qu'elle s'accompagne chez Marx d'une critique non moins fondamentale de l'économie ? Le mode de production analysé par Marx s'est déployé d'une façon qui simultanément confirme sa pensée et la dément. Les hypothèses stratégiques des dominateurs ont été aperçues par Marx ; il n'en croyait pas moins à leur échec rapide, au prochain effondrement du mode de production. Ce qui n'est pas arrivé. Ce mode de production a produit notamment : le marché mondial développé, la « révolution scientifique et technique » (substitut de la révolution sociale et politique), le système mondial des Etats, un espace spécifique, une urbanisation massive, une division planétaire du travail et enfin une quotidienneté. Temps quotidien homogène la mesure abstraite du temps commande la pratique sociale. Temps quotidien fragmenté mis en miettes par des discontinuités brutales, débris des cycles et des rythmes rompus par la linéarité des procédures de la mesure, activités disjointes bien que soumises à une ordonnance générale décrétée par en haut. Temps quotidien hiérarchisé inégalité des situations et des instants, certains passant pour très importants et d'autres pour négligeables, selon des évaluations mal justifiées, elles-mêmes en crise.

Il n'est pas facile de saisir le paradoxe, échappant à toute réflexion réductrice, selon lequel l'homogène couvre et contient le fragmenté, laissant place à une stricte hiérarchisation. Voici donc un tableau succinct des « facteurs » qui interviennent dans le quotidien et réalisent en lui le schéma général :

a) Facteurs homogénéisants La loi et l'ordre établis, — la rationalité technologique et bureaucratique, — la logique qui se prétend unitaire et s'applique en effet à tous les domaines, — l'espace traité à grande échelle (autoroutes, etc.), — le temps de l'horloge, scandé répétitivement, — les médias (non pas tant par leur contenu que par leur forme, produisant l'attitude uniforme de l'auditeur ou du spectateur, engendrant sa passivité devant les flux d'informations, d'images,

de discours), — la recherche de la cohérence et de la cohésion des comportements, la formation de ces comportements sur le type du réflexe conditionné, — les représentations stéréotypées, — le monde de la marchandise, intimement lié à celui des engagements contractuels, — les tâches répétitives linéairement (mêmes gestes, mêmes mots, etc.), — les intervalles occupés par des interdits, — la segmentation des fonctions élémentaires (manger, dormir, se vêtir, se reproduire, etc.) dans le quotidien uniformisé, ce qui accompagne la fragmentation des fonctions dites supérieures (lire, écrire, juger et apprécier, concevoir, gérer, etc.) et leur répartition programmée dans le temps, — les inégalités multiples dans l'égalité formelle de la loi, inégalités précisément dissimulées par l'homogénéité et la dispersion, — les champs épistémologiques et découpages opérés par et dans le savoir, — les bureaucraties et féodalités bureaucratiques, agissant chacune dans son fief, — l'importance des divisions administratives se partageant l'espace, — l'étalement de l'espace, produit social, en une visibilité (optique-géométrique) indéfiniment divisible, — la tendance générale et entretenue à gérer la vie quotidienne sur le modèle d'une petite entreprise, — la tendance à faire appel à un savoir lié à des normes et par conséquent réducteur du vécu, — la superposition et le renforcement les unes par les autres des aliénations qui agissent pour ainsi dire en résonance jusqu'aux ruptures dans le pathologique, — la domination de l'abstrait qui se concrétise socialement dans l'échange généralisé, qui va jusqu'aux symboles dégénérés et réduits à des signes, — l'encyclopédisme de façade, accompagné d'une prolifération des lexiques et dictionnaires, etc.

b) *Facteurs de fragmentation* (au sein de l'homogénéité) les multiples séparations, ségrégations, disjonctions, telles que privé et public, conçu et vécu, nature et technique, étrangers et consitoyens, etc., — les espaces spécialisés jusqu'à établir des ghettos, — la division du travail, — l'espace en miettes vendu par parcelles et par lots, — la centralité éclatée, théorie qui se répand sur la réalité urbaine, au nom de la décentralisation, et qui aboutirait à la fragmentation définitive, — l'atténuation du contraste entre les moments forts (sacrés) et les moments faibles du quotidien, multiplicité croissante des instants neutres, indifférents, — la séparation et disjonction sociales entre les travailleurs protégés (statuts, syndicats, etc.) et les autres, moins protégés ou pas du tout, etc.

c) *Facteurs de hiérarchisation* la hiérarchie multiforme des

fonctions, des travaux, des revenus, du plus bas (qui se perd dans le marais des laissés-pour-compte) au sommet (qui se perd dans les nuées olympiennes), hiérarchie qui s'étend aux objets autos, habitations, vêtements, bijoux, etc., — hiérarchie des lieux, des « propriétés », des qualités reconnues aux individus et aux groupes, — la société comme morphologie hiérarchique stratifiée, à niveaux superposés, — le découpage du temps par les médias, diffusant des représentations fragmentaires complétées par d'illusoires visions globales, — la hiérarchie du savoir, le fondamental et l'appliqué, l'important et le sans importance, l'essentiel et l'anecdotique, — la hiérarchie dans les entreprises, les ateliers et les bureaux (dans la bureaucratie, malgré ou plutôt dans l'homogénéité de la pratique et dans l'idéologie « compétence-performance »), — les degrés de la « participation » au pouvoir et aux prises de décisions, des miettes d'autorité à la puissance souveraine, etc., — la bureaucratie, au service de la technocratie (non sans conflits), qui en vient à traiter le quotidien et les gens dans le quotidien comme la matière première de son travail, comme une masse à « traiter » comme un peuple d'assistés. Qui cependant tend à faire accomplir par ses « sujets » son propre travail d'enregistrement et d'inscriptions, papiers de toute sorte à remplir...

Comment représenter de façon à la fois rationnelle et sensible (visuellement) cette société telle qu'elle prend forme, sauf bouleversement ? La figure pyramidale, d'origine hégélienne, supportant de la large base au sommet très étroit les diverses couches et classes, cette figure classique n'est plus représentative. Pourquoi ? Un clivage s'établit entre les laissés-pour-compte, les gens repoussés hors des circuits principaux (régions entières, chômeurs sans espoir de travail, jeunes, femmes, artisans dépassés par la technologie, petites entreprises et petits commerces, etc.), d'une part, et d'autre part les gens bien intégrés aux circuits et réseaux centrés autour des productions dites « de pointe » (le nucléaire, l'informatique, les armements, etc.). On sait que se constituent parmi les gens « hors circuit » des circuits, réseaux et filières parallèles ou secondaires, une économie souterraine qui permet aux gens de survivre sans toujours leur éviter la dégradation. A la limite, contrepartie de l'errance élitique des gens qui se déplacent en jet et vont de palace en palace, se trouve le nomadisme de la pauvreté, errance de la misère. Cela à l'échelle mondiale. On sait également que les ouvriers qui travaillent dans les industries « de pointe

ne tombent pas hors circuit, bien qu'une partie des travailleurs n'ait pas cette chance ; de sorte que le clivage passe à travers la classe ouvrière dont une partie se trouve du côté des favorisés et des « nantis » (termes dont on abusa pour le retourner contre ceux qui ne comptent pas parmi les plus dénués). Les défavorisés survivent à un niveau inférieur de la vie quotidienne tandis que les olympiens, au sommet ou proches de lui, émergent au-dessus du quotidien. Ces olympiens pratiquent l'errance luxueuse, le nomadisme de haut vol. Ils ne travaillent pas au sens banal du terme mais sont extrêmement occupés ils président, ils ordonnent (« managers »), ils possèdent et ils gèrent. Les termes classiques bourgeoisie ou grande bourgeoisie, ne conviennent plus exactement à ces dominateurs de la mondialité. Le terme d'olympiens semble plus adéquat. Toujours est-il que s'introduit ici une distinction. Les laissés-pour-compte survivent au niveau de l'*infra-quotidien* et les olympiens dans la *supra-quotidienneté.* Ce qui fait correspondre le quotidien à une sorte de moyenne sociale. Ne serait-ce pas le monde de vie des classes moyennes ? Cette hypothèse sera exposée plus loin ; elle est présentée ici pour expliquer la continuité dans le quotidien malgré les facteurs de changement.

Les analyses qui précèdent définissent déjà le projet et les grandes lignes d'une action qui s'opposerait aux résultats comme aux schémas opérationnels des forces encore dominantes

a) *Les différences contre l'homogénéité.* Il faudra revenir sur ce concept de *différence* pour réfuter sa récupération selon laquelle le droit à la différence inclut et justifie les inégalités sociales. « Dès qu'elle est vécue, perçue dans la vie quotidienne et non seulement imaginée, la diversité entraîne des classements, des hiérarchies, des inégalités... » a écrit Alain de Benoist dans ses *Eléments.* Or le droit à la différence, entre les femmes et les hommes, entre les enfants et les adultes, entre les pays, les régions et les ethnies, présuppose l'égalité dans la différence ; celle-ci ne peut se déployer que dans une société démocratique que ce droit contribue à définir en s'ajoutant avec quelques autres aux anciens droits de l'homme.

b) *L'unité contre la fragmentation et la scission,* la poursuite et la réalisation de cette unité n'allant pas sans problèmes et sans contradictions dialectiques, puisqu'il faut concevoir et réaliser une unité concrète et non une identité abstraite.

c) *L'égalité contre la hiérarchie,* sans pour autant niveler la société mais en fortifiant le social en tant que niveau médiateur

entre l'économique et le politique, facteurs d'inégalité. Ce qui présuppose des changements radicaux (par la racine).

Ce long combat impliquerait une conception *dialectique* (et non logico-statique)

a) de la *centralité* dans l'espace et le temps (multiplicité des centres, mobilité, dynamisme) ;

b) de la *subjectivité* sujets collectifs (pas seulement les ouvriers dans l'entreprise, les habitants dans la ville ou la région, mais la classe ouvrière comme autonome), substitués aux « égos » individuels, reconstruits selon des concepts renouvelés ;

c) de la *socialité,* opposée non à l'individu mais à l'Etat d'une part, donc au politique, considéré comme réducteur, — et d'autre part à l'économique, considéré comme abstraction (échange et marchandise, argent, division de travail, etc.).

DEUXIEME PARTIE

LES DISCONTINUITÉS

1. *Premiers regards sur ce qui se modifie.*

Au sein de la continuité, de l'inertie du quotidien, de ses passivités, se font jour les éléments de modifications pouvant aller jusqu'au bouleversement de l'établi.

La technologie permet (à long terme) la fin du travail. Ce qui semblait hier abstraitement utopique prend maintenant figure et monte à l'horizon : l'automatisation intégrale de la production matérielle. La dépréciation d'une image séduisante et prestigieuse, la modernité, accompagne comme on l'a vu l'intensification du modernisme technologique et l'attente du nouveau, avec une sorte de ferveur exaltée pour une autre société, produit de l'informatique, de la télématique, etc. La société qui s'annonce ainsi s'accomplirait par la révolution scientifique, poussée jusqu'au bout, menée à terme. Le snobisme culturel et l'enthousiasme pour la modernité auraient donc fait leur temps ; on n'a plus besoin de ce mythe. La nouvelle société, qui proclame la fin des idéologies et des mythes, n'aurait-elle pas son idéologie et ses mythes ? On les découvre peu à peu idéologie de la fin des idéologies, de la transparence et de la performance, — mythe de la liberté réalisée par l'informationnel, etc. Ainsi la séparation entre modernité et modernisme représente déjà un incontestable changement ; elle présage des changements plus grands. Le progrès technologique avance à pas de géant ; l'*on* (qui ? beaucoup de gens) attend qu'il produise *automatiquement* ses effets, puisqu'il s'agit d'automatisation. On laisse faire. Attitude intellectuelle ? Position de l'intelligentsia ? d'un parti politique ? Non orientation spontanée de la pratique sociale. La modernité porte sa date la société industrielle, avec l'abstraction paradoxalement produite par la production matérielle. Alors que la société post-industrielle se caractérisera par la production et l'échange de biens non matériels et cependant plus concrets ; informations, services, etc.

Mais *qui* va mener à terme cette transformation ? *Qui* va mettre fin à la politique-fiction, à la politique-spectacle ? Par exemple, *qui* peut aujourd'hui conduire les computers vers le calcul des coûts de production, non pas en argent mais en temps sociaux, et/ou en énergie, de telle sorte que l'échange n'aurait plus besoin de passer par les médiations du marché, de l'argent, du capital ? Les puissances existantes, économiques et politiques, n'entendent-elles pas se servir des techniques récentes pour entretenir, voire perfectionner, leur domination ? La fin du travail ? C'est possible, mais l'inverse — le contradictoire — également. *Qui* va mener le travail à son dépérissement ou à sa fin ? Les travailleurs veulent travailler ; ceux qui les emploient et qui bénéficient de leur travail (par la plus-value que l'on peut si l'on veut nommer « bénéfice », « profit », peu importe) veulent faire travailler les travailleurs. Les hommes de bonne volonté, les partis dits de gauche, réclament le plein emploi. La réduction du temps de travail suffirait-elle à engager le processus de la fin du travail ? Et que penser de l'extension des loisirs, achetés par le travail ? Les travailleurs — la classe ouvrière — se trouvent coincés entre les techniques menaçantes qu'ils connaissent mal, qui ont commencé leurs ravages — et d'autre part le conservatisme qui promet un statu quo plus ou moins amélioré. En termes philosophiques, les conditions de possibilité existent, non celles de la réalisation qui débordent le mode de production lui-même ! La révolution radicale, celle du non-travail, s'annonce obscurément à travers les apories et les utopies. Elle ne parvient pas à se formuler clairement. Que peut devenir le quotidien dans la perspective du non-travail ? Comment l'orienter en ce sens ? Comment peupler le temps quotidien, ou, plus trivialement dit, comment l'occuper dans l'hypothèse d'une réduction massive des temps du travail ? Que prévoir l'extension ou le dépérissement de la quotidienneté ? Le problème n'a jusqu'ici intéressé que des auteurs de science-fiction (cf. Simak, *Demain les chiens*) et quelques philosophes (ne pas oublier Lafargue et *Le droit à la paresse*).

Il faut bien reconnaître que la pensée théorique, c'est-à-dire conceptuelle, n'a plus ici qu'une relation lointaine avec la pratique sociale et politique. Serait-ce une raison suffisante pour l'abandonner ? Pour la déclarer idéologique ou subjective ? Ou réactionnairement utopique ? Non ! La théorie décèle et déclare des conditions de possibilité. Rien de plus et rien de moins. La problématique

ici formulée correspond pourtant à la pensée la plus profonde — la plus profondément et la plus paradoxalement dialectique — de Marx : la classe ouvrière ne peut s'affirmer que dans sa négation, à la différence des autres classes historiquement dépassées et de la bourgeoisie. L'auto-détermination par laquelle la classe ouvrière s'érige en « sujet », en dépassant la condition d'objet, implique l'auto-négation la fin de toutes les classes, la fin du salariat et par conséquent la fin du travail, celle de la classe ouvrière elle-même. Utopie ? Délire ? Mais « nous » (tous) voici à pied d'œuvre. On ne peut même pas imaginer l'organisation ou l'institution d'un « parti du non-travail ». L'affaire de quelques utopistes devient ainsi un problème posé à tous, une problématique fondamentale, une question vitale. Briser les techniques et les nouvelles machines — ou les employer en déployant leurs virtualités ? Mais qu'est-ce qui va se passer au cours de cette crise totale ? Car il ne s'agit plus de « ralentir travaux » (André Breton et René Char) ni de « jouir sans entraves » (1968) mais de passer sans catastrophe du travail à la fin du travail. En attendant mieux et autre chose, la valorisation du travail, cet aspect important du consensus, se dissout. La voie vers le dépérissement du travail passerait-elle à travers le désespoir des travailleurs dans les pays avancés, pris dans des processus qu'ils subissent sans les dominer, alors que précisément vient à l'ordre du siècle la maîtrise des conditions (autogestion) ?

Le lecteur sait que la crise totale — qui secoue le mode de production — commence au début du XXe siècle par la catastrophe silencieuse l'effondrement pour et par la pensée des références traditionnelles et par conséquent des valeurs. La pratique et le quotidien les ont conservées. De cette crise ont émergé la technologie, le travail et le discours, trois aspects du logos occidental. La triade considérée se dégage de la subordination à une totalité avec des effets imprévus par les protagonistes de cette libération, et cela dans l'art (qui s'affirme pour lui-même, non sans une abstraction vertigineuse) comme dans la science (qui se déploie aussi pour elle-même, en liaison avec la technologie). Il advient alors que dans la triade « technologie-travail-langage et discours », la technologie s'affranchit de tout contrôle. Le long de ce chemin dangereux, les points critiques ne manquent pas. La dépréciation du travail et celle du discours devant le savoir applicable techniquement ne sont pas parmi les aspects des moins pénibles du

processus qui tend à briser le continuum. La fin de ces valeurs ne marquerait-elle pas d'ores et déjà une rupture ?

Il y a d'autres aspects de ce processus et d'autres points critiques. *L'habiter,* acte social et cependant poétique, générateur de poésie et œuvres, disparaît devant l'habitat, fonction économique. De même disparaît la « maison », si bien évoquée et célébrée par Gaston Bachelard lieu merveilleux de l'enfance, maison-matrice et maison-coquille, avec son grenier et sa cave pleins de rêves ; elle s'enfonce et disparaît dans le passé devant le logement fonctionnel, construit selon des prescriptions technologiques, peuplé d'usagers dans l'espace homogène et brisé. Avec cette rupture, à savoir le logement fonctionnalisé se substituant à la « demeure », le bâtiment à l'édifice et au monument, — l'urbanisme et l'architecture dits modernes ont abandonné la ville historique, fût-ce comme exemple et modèle. La ville a subi une « implosion-explosion Les lieux de passage et de circulation ont pris plus d'importance que les lieux habités. La façade et l'espace auxquels elle imposait un style s'estompent. Comme disent les architectes, la volumétrie et l'implantation qu'elle détermine, donnent un autre style, de plus en plus nettement caractérisé par l'opposition entre la stabilité et le déplacement, entre les lieux fixes et les flux qui traversent l'espace. Ce qui produit des effets contradictoires et même chaotiques. D'après certains il faut aller de l'avant sur cette voie, déterminée par la technologie. Chez d'autres la nostalgie l'emporte sur l'espoir d'un futur qui verrait de prodigieuses inventions. Continuités et discontinuités s'imbriquent ainsi dans une confusion qui se traduit en un désordre spatial. On reconnaît l'opposition déjà mentionnée entre nostalgiques et futuristes. Y aurait-il une autre voie passant entre la dure et absurde « réalité », et les compensations, les vaines protestations, les illusions de la subjectivité, les élans lyriques du regret ? Une telle voie est d'autant plus difficile à tracer que l'industrie culturelle sait capter pour les transformer en spectacles rentables les aspirations des âmes, les états intéressants de la conscience qui s'indigne et proteste. L'expérience montre que même le ludique et le tragique, passant pour irréductibles et non récupérables, peuvent jusqu'à un certain point se commercialiser. De sorte qu'ils ne suffisent pas à ouvrir une autre voie ; à moins qu'ils n'aillent jusqu'au bout le jeu dangereux, le grand risque, l'holocauste et le sacrifice. Dans le quotidien il y a souvent un élément de jeu chacun joue plus ou moins

bien son rôle, son personnage, comique ou dramatique. Parfois le ludique s'intensifie. Pourtant, lorsque dans la pratique un élément de jeu se mêle à l'échange — débats et marchandages, spéculations — le fonctionnement des équivalences n'en est guère troublé. Au contraire c'est ainsi qu'il fonctionne et se dissimule en s'installant dans le quotidien. De même le ludique dans le discours jeux de mots et sur les mots, effets de langage et jusqu'aux cris et sanglots inarticulés. Cela n'empêche pas la logique d'imposer tôt ou tard la cohérence. Miser sur le ludique pour rompre le quotidien, c'est probablement jouer un jeu de dupes. On se masque ainsi la dureté du système d'équivalences. Pourtant, en des moments intenses de risque, de passion, de poésie, le quotidien se brise et quelque chose d'autre passe avec l'œuvre, acte ou parole ou objet.

A leurs obscurs débuts, la marchandise et son déploiement stimulèrent l'imagination. Il nous est difficile, à nous modernes, de le comprendre ; il n'en n'est pas moins certain — l'histoire le garantit, et mieux encore la lecture des textes et la compréhension des œuvres — que les grandes créations dans l'imaginaire suivirent une extension du commerce qui mettait en liaison des gens, des pays, des villes qui s'ignoraient Homère, les grands Grecs, *Les Mille et une nuits,* Shakespeare, etc. La mise en communication suscitait alors des récits plus ou moins fabulateurs et menteurs, ressuscitait des légendes et des mythes. Après quoi la mentalité commerçante étouffe la capacité créatrice. Elle engendre au mieux un hédonisme. Quant à la technologie, elle est aussi peu favorable aux élans de la spontanéité qu'à l'imaginaire. Encore que l'entrée massive des techniques dans la production et la gestion ait suscité une étonnante capacité inventive pour ce qui est des formes perfectionnées et sophistiquées de l'échange le crédit, les transferts de capitaux et de technologies, les manipulations monétaires. Il se développe ainsi une utopie technologique avec une idéologie qui la justifie et qui répond sur le mode positif aux utopies négatives et subversives, fondées sur la critique de l'existant, qui réclament tout de suite une vie autre, une différence absolue. Il n'en reste pas moins que la capacité créatrice — l'imagination — exige d'abord une rupture à la fois idéelle et réelle, idéologique et pratique, avec l'existant. Cette rupture peut aller jusqu'à la névrose, jusqu'à la schizoïdie, à la paranoïa.

Pendant cette période récente se confirme un phénomène surprenant, dont on méconnaît les raisons et la portée, mais qui semble

à sa manière marquer une discontinuité. Jusqu'au milieu du XIXe siècle le grand artiste était l'homme de la grande santé, même si de nos jours une investigation pointilleuse et légèrement malveillante a découvert en lui quelque symptôme de névrose. L'angoisse, les hommes de génie la dominaient Michel-Ange, Léonard, plus tard Diderot, et plus tard Stendhal et Balzac. Par la suite le créateur — artiste ou écrivain — ne se contente plus d'opposer aux choses réelles, aux objets et aux gens, sa subjectivité et sa problématique. Il se met en question et c'est lui-même qu'il oppose à cette réalité dans laquelle il ne peut prendre racine ni prétendre à un statut. Il devient un cas et c'est de ce cas unique qu'il tire son inspiration. L'état semi-pathologique, névrose et parfois pire, peut-il passer comme tel pour créateur ? Non, sans doute, mais la tension qui cherche à sortir de l'anxiété et à se délivrer de l'angoisse en la maîtrisant stimule cette créativité que l'idéologie contemporaine cherche encore du côté des gens dits normaux. La subjectivité classique, capable d'objectivité, fait place chez l'artiste à un état autre ; le quotidien est devenu tellement oppressif et répressif que seul un dérèglement (Rimbaud) permet d'y échapper. L'artiste ne peut plus se contenter de prendre distance. Sa névrose lui donnant l'impulsion créatrice, il la cultive. Ce qui suscite une brisure, peut-être un abîme, entre le quotidien et la création, entre la réalité et l'œuvre, entre l'état du créateur et les techniques thérapeutiques, inévitablement normalisantes. Ces remarques, ou plutôt ces évidences, confirment ce qui fut dit précédemment à propos de la modernité et surtout à propos de l'action « en négatif » de l'art contemporain. Cette négativité n'implique ni des propositions révolutionnaires, ni un projet subversif. Pourtant, elle est là, devant « nous », dans les œuvres. L'exaspération du morbide permet seule au créateur d'émerger au-dessus de la quotidienneté, ne fût-ce que pour la comprendre et la dire. La plénitude, soit du vécu soit de l'idéel au sens platonicien, perd son sens. D'où un autre abîme entre production et création, alors que la production culturelle devenue une puissante industrie prétend soit nier cet abîme, soit le combler. Le kitsch, produit industriel, devient effectivement rassurant art du bonheur dans la sécurité. Alors que l'œuvre, née de l'angoisse dominée ou non dominée, inquiète.

Les permanences et persistances — relatives et n'ayant dès lors rien de survivances, mais toujours actuelles — dans le paysage social tiennent en grande partie à la stratégie des pouvoirs. Alors qu'il

faudrait (personne ne l'ignore) un nouvel ordre économique mondial, la stratégie impose une nouvelle division du travail à l'échelle mondiale, qui maintient et aggrave les inégalités de croissance et de développement. Les dominateurs s'opposent à toute déstabilisation — terme à la mode qui dit bien ce qu'il veut dire — donc à tout mouvement. S'il y a devenir (peut-on, même avec un grand pouvoir, empêcher le devenir ?), il advient malgré les puissances dominantes, économiques et politiques. Elles n'autorisent qu'en prenant des garanties les innovations technologiques ; et c'est sans doute la forme que prend aujourd'hui la contradiction indiquée par Marx entre les forces productives et les rapports sociaux et politiques, ainsi que la « loi de la valeur » considérée à l'échelle internationale. Ces puissances ont évacué, c'est-à-dire anéanti ou neutralisé, les tentatives de démocratie directe, par exemple dans les villes et les collectivités locales. Se plaçant au niveau global, le pouvoir politique s'emploie un peu partout à obtenir par tous les moyens — pressions, répression, sollicitations et promesses — le fameux *consensus* qui suppose et engendre la stabilité. Pour relancer et redéployer (encore un mot à la mode) la production et l'appareil productif, il faudrait d'abord des injections massives de technologie, avec des conséquences aussi redoutables qu'imprévisibles. Certes, la politique économique ne consiste plus en la mise au rebut des technologies — ce que Lénine considérait comme une fatalité du capitalisme monopolistique — mais en un dosage habile visant à laisser intactes les structures essentielles. Adoptées ou imposées, les innovations se calculent en haut lieu de façon à ne pas toucher aux rapports de domination et même à les renforcer. Pourtant des modifications se produisent qui ébranlent le système.

Hypothèse déjà formulée la dualité des changements. Les uns, au niveau du quotidien, imperceptibles mais cumulatifs, ne sont pas seulement des petits événements localisables à l'échelle « micro », de simples faits isolés ; ils s'ajoutent ou se superposent. Donc ils finissent par engendrer des modifications irréversibles et décisives. Cas historique connu la lente transformation de la romanité en chrétienté pendant les siècles transitionnels que les historiens longtemps négligèrent et dont ils découvrent peu à peu l'importance, leurs efforts visant précisément la reconstitution du quotidien pendant ces époques. D'autres changements se passent à l'échelle globale ; ils sont brusques, bouleversants, non graduels et proches par conséquent du « bond qualitatif » ; ils viennent d'en

haut et non de la base événements graves, décisions politiques, mutations généralement considérées comme historiques. Ils se passent donc à l'échelle globale sans qu'il y ait pour autant dans la plupart des cas une compréhension, un projet, une connaissance à cette échelle. Cas bien connu également la révolution française et ses suites contradictoires.

Il peut aussi survenir des changements intermédiaires, provenant soit de l'une des modalités précitées et réagissant sur l'autre, soit de leurs interactions et interférences. Autrement dit il ne faut pas figer la dualité considérée et fixer en modèles les possibilités de changement. Un petit exemple il semble qu'aujourd'hui, dans le cadre du mode de production actuel, le marché se modifie ; il y a plus de biens demandés et de produits d'usage quotidien mais en moins grande quantité pour chacun d'eux. De sorte qu'il est nécessaire d'envisager une production diversifiée, en moins grandes séries. Dans cette perspective les vastes ensembles de machines, avec extrême division du travail et répétition monotone de tâches parcellaires, auraient fait leur temps. Y compris le travail à la chaîne. Les machines à commande numérique ainsi que le contrôle par ordinateur et la commande à distance de processus complexes pourraient remplacer les opérations répétitives et dangereuses (dont on reconnaît un peu tard qu'elles tuaient la capacité créatrice et les initiatives des travailleurs). De telles modifications dans le travail productif et le rapport homme/machine entraîneraient à coup sûr un remaniement de la relation au travail, au quotidien, au monde. Mais ce processus n'en est qu'à ses débuts. Ce qui confirme certaines remarques antérieures.

La crise, comme on dit, en méconnaissant ou voilant presque toujours sa profondeur, atteint le quotidien de façon surprenante, de manière à la fois grossière et subtile, évidente et difficile à saisir, conservative et subversive, triviale et dramatique. Une sorte de crise de conscience et surtout de confiance tend à ébranler le rapport du quotidien avec les grandes institutions qui le gèrent. Le consensus à la fois au politique et au quotidien, que les discours politiques évoquent parfois rituellement, va s'estompant. En dépit de ce que les spécialistes nomment « disfonctions » ou « effets pervers », les grandes entités institutionnelles — la justice, le fisc, l'armée, l'université, la sécurité sociale, la police, etc. — accomplissaient en gros, de l'avis général, leurs fonctions. Le consensus indispensable pour ce fonctionnement, avait à peu près disparu en France,

avec la Deuxième Guerre mondiale, avec la défaite et le vichysme. Restauré par la suite après la Libération, fortement secoué en 1968, il avait ensuite retrouvé quelque force et quelque consistance. Pourquoi ? En raison de la croissance à laquelle *consentaient* toutes les classes et toutes les couches sociales, chacune escomptant en bénéficier. Pourtant, le partage des fruits de la croissance resta extrêmement inégal ; à la fin de cette croissance relativement aisée sonna le glas du consensus à l'institué, présageant le discrédit de ceux qui « démocratiquement » misaient sur lui. Tant que la croissance rapide qui visait l'exponentiel a duré, le « progrès » apportait aux uns des profits considérables, aux autres un certain confort et une certaine amélioration de leurs conditions d'existence ; *on* savait prévoir les besoins parce qu'en fait *on* produisait simultanément les besoins et les biens matériels destinés à leur satisfaction.

Depuis la crise, la situation tend à se renverser. Les défavorisés, les laissés-pour-compte abandonnent la perspective que leur offrait la révolution technologique et scientifique, c'est-à-dire la croissance illimitée. De tous côtés on se mit à incriminer les institutions existantes, à les accuser de toutes les illusions et de toutes les nuisances. Un écart se creuse entre l'institutionnel et le quotidien. L'institué, sans qu'il y ait pour autant connaissance critique ou expression formulée du mécontentement, se charge en fait et symboliquement d'un sens péjoratif. La bureaucratie, hiérarchie brutale et peu efficace, lourde et maladroite, apparaît au public dans toute son horreur ; alors la pensée critique vient à son heure et à sa place. Il se trouve d'ailleurs que la suspicion vise les institutions officielles, mais risque de s'étendre aux autres organisations, par exemple aux syndicats. Les liens se relâchent entre les individus et les groupes, entre ceux-ci et la nation (l'identité perçue et ressentie) ; de telle sorte que la démocratie, en tant que vécue, en tant que communauté nationale et politique, et l'Etat comme ensemble d'institutions, s'obscurcissent et appellent une transformation profonde. La confiance sociale, pour autant qu'elle persiste, irait plutôt qu'aux entités lointaines à ce qui se trouve proche, le local, qui bénéficie d'une hypothèse favorable il occupe un lieu défini ; il s'atteint ; on peut agir sur lui et sur les personnes qui s'en occupent ; il échapperait aux manipulations, aux abus de pouvoir, se dit-on, car il possède une capacité propre d'organisation, et ce sont des personnes sensibles — dans tous les sens de ce terme — qui s'en occupent. En deux mots, il est proche du quotidien.

Les symptômes de cette situation nouvelle, dans le quotidien et hors du quotidien, se multiplient. Comme s'il se préparait une rupture dans les conduites sociales ou plus exactement dans les comportements des individus vis-à-vis du social, appauvri, aliéné, extérieur. C'est ainsi que la planification qui bénéficia il y a peu d'années d'un immense prestige ne suscite plus le consensus, encore moins l'enthousiasme. A cette planification par la voie étatique on reproche non sans raisons l'appauvrissement du social. De cet état d'esprit a bénéficié pendant une certaine période le néo-libéralisme, mystification officialisée. Un modèle occidental, à la configuration très floue, se revalorisait pendant cette période, identifié à la Liberté, alors que tombait la cote d'un modèle socialiste, identifié par hypothèse à la réalité soviétique.

Dans le quotidien les ennuis d'ordre économique pullulent ; il faut en tenir compte et les accepter. C'est à ce niveau que l'on (les gens dans la quotidienneté) s'occupe de gérer la crise. On entrevoit à la base qu'il ne s'agit plus d'une courte période critique mais d'une longue période, encore que l'espoir d'en sortir à bref délai n'ait pas disparu. D'où le déplacement des centres d'intérêt, par une suite de modifications imperceptibles qui ont produit en ces dernières années un changement appréciable : importance des micro-décisions et des micro-adaptations, désintérêt vis-à-vis du global et vis-à-vis de la théorie. Il en résulte qu'un jeu et un enjeu « réformiste » ont remplacé à partir de 1975 le jeu et les enjeux contestataires, sans que les intéressés sachent bien vers quoi cette attitude les mène... Rupture ? En tous cas passage au-delà de la contestation comme du conservatisme. A leur manière les intéressés explorent un terrain inconnu. Ce qui va avec la constitution des circuits secondaires de remplacement et de suppléance, extérieurs aux grands réseaux institués. Tout se passe comme si les gens du quotidien prévoyaient — à la fois pour éviter les pièges, pour utiliser les circonstances et pour en éviter les inconvénients — l'avènement de la société duale d'une part des circuits dominants et institués, d'autre part les circuits extérieurs, travail au noir, échanges et trocs en direct, liaisons plus ou moins clandestines. Ce qui donne parfois l'impression que les relations « souterraines » ne sont pas extérieures à celles qui s'établissent dans la clarté officielle, mais les pénètrent et peut-être les vivifient.

Une telle analyse accepte certains traits caractéristiques de la « société duale » sans pour autant entériner la thèse centrale la

scission entre les deux fragments de la société. Elle irait jusqu'à s'opposer au détournement par cette thèse du concept de différence (cf. André Gorz, *Adieu au prolétariat,* Galilée, 1980, et René Lourau, *Le Lapsus des intellectuels,* 1981, notamment p. 244 et sq.).

Le consensus quelque peu disloqué laisse d'une part place à la contrainte, si l'Etat le juge bon, et d'autre part à des courants divers, convergents ou divergents. Ces courants d'idées et d'opinions, c'est-à-dire de représentations, ne sont pas sans rapports avec les classes et les strates sociales, mais ne coïncident pas avec elles. Une autre « classification » que celle par classes se fait jour, sans qu'il soit assuré que cette classification se consolide structuralement ; les deux classifications coexistent, non sans problèmes méthodologiques et théoriques. La pluralité des courants dans les opinions et aussi dans les façons de vivre différencie la quotidienneté, sans pour autant abolir son concept. L'homogénéité ne disparaît pas ; elle supplée le consensus en fuite. Les incertitudes, les craintes et les peurs, que ne supprime pas la sécurisation officielle, suscitent une sorte de néo-réalisme dans les comportements on (l'homme du quotidien) se met à respecter le pouvoir plus que le savoir ; quand le savoir s'oppose à la puissance il perd tout prestige dans cette opposition qui fut jadis prestigieuse. Encore faut-il que l'autorité s'allie à la compétence. La recherche de la sécurité à tout prix engendre, semble-t-il, une aspiration inverse le goût du risque renaît dans une partie de la jeunesse, c'est-à-dire le goût de vivre hors de l'assurance. En même temps se renforce la tendance, qui semblait désuète, à croire au progrès dans certains courants on espère que les technologies récentes libéreront la société des tutelles instituées et des protections tyranniques. Cet espoir parfois se traduit en une volonté politique contrôle de l'information par la base, — socialisation de ce bien social, l'informationnel. Il s'ensuit une dépréciation des idéologies, déjà remarquée à plusieurs reprises ; à cette dépréciation n'échappe pas le marxisme ; bien que la critique des idéologies ait été menée énergiquement et même inaugurée par Marx, sa pensée théorique passe pour idéologie et parfois pour le prototype de l'idéologique. Tandis que l'idéologie technocratique ne passe pas pour idéologique, non plus que les religions, prises comme fournissant des modèles à la pratique quotidienne. Bien entendu il n'est question ici que de tendances et de courants qui traversent la société.

La dégradation des images institutionnelles peut fournir un sujet

d'étude (analyse institutionnelle). Ces études ne concernent pas directement la critique de la vie quotidienne et cependant l'intéressent en tant qu'elles dévoilent des modifications de la pratique et pas seulement du discursif ou de l'imaginaire. Il semble que dans un large public se fasse jour une certaine compréhension des faits sociaux, ce qui n'exclut en rien l'appauvrissement du *social,* réduit à « l'associativité » et aux pratiques d'assistance ou de sécurisation. Au contraire l'un va avec l'autre. La naïveté et la crédulité disparaissent lentement mais sûrement ; on exige la « crédibilité ». On recherche « l'authentique », ou ses signes, ce qui laisse encore de la place à maintes mystifications et duperies. Il n'en reste pas moins que la méfiance de l'homme quotidien s'étend à tous les discours. N'en vient-on pas dans les relations quotidiennes à interpréter les gestes et les expressions des visages autant qu'à saisir le sens des mots ? L'intérêt pour la « gestuelle » s'accroît avec un certain renouveau du corps et de l'intérêt au corps, avec la poursuite de sa réappropriation — surtout pour et par les femmes — au détriment de l'image et de la mise en spectacle. Il semble que s'atténue sans disparaître la prédominance du visuel — image, spectacle — sur le corporel, ce qui modifiera lentement mais sûrement le rapport du quotidien à l'espace. Celui-ci ne se définit plus seulement de façon optique, géométrique et quantitative. Il devient ou redevient espace charnel, occupé par le (les) corps. Selon certains symptômes aisément observables, le quotidien tend à devenir ou à redevenir polysensoriel ; aux images en tant que telles se substitueraient dans cette perspective la recherche et le désir d'une présence plus actuelle. D'où un certain renouveau du théâtre et d'autre part la recherche d'images plus riches (à trois dimensions).

Les citoyens — pour ne pas dire ici les usagers — ressentent plus fortement et plus clairement les rapports de domination, dans la mesure où l'autorité en tant que telle les frappe, le fonctionnement des institutions n'allant plus « tout seul ». Ils décèlent les manipulations à travers les interprétations de « faits » en eux-même ambigus. Les conditions d'une rupture et d'un changement réel dans la vie semblent peu à peu, graduellement, se réaliser. Pourtant qui veut « réellement » changer la vie autrement que par le discours ? L'existence quotidienne au foyer, à la maison (qui n'en est plus une dans la plupart des cas), renvoie à la vie de bureau ou d'atelier. Et celle-ci à celle-là. L'insupportable d'un côté renvoie

à l'insupportable de l'autre côté. Les deux pris ensemble se supportent et tous s'en accommodent les dominateurs et les dominés.

Il est possible, à ce point de l'analyse, d'avancer quelques hypothèses. Cette analyse décèle les symptômes d'une transformation graduelle, dont nous ne serions qu'au début. Ce qui n'exclut pas des bonds qualitatifs dus à des actions globales décisions, événements, catastrophes. Au niveau politique il y aurait dans cette perspective transition du pouvoir impersonnel — la puissance et la souveraineté abstraites — vers l'autorité et de celle-ci vers l'influence, c'est-à-dire vers une personnalisation de l'autorité exigeant des contacts directs avec les « sujets ». Il y aurait aussi passage des grandes unités instituées vers des unités plus petites, vers des « cellules de base » liées à des espaces locaux (lieux), ce qui ne va pas sans un risque de dislocation mais tendantiellement favorise les différences contre l'homogénéisation. La crise sera-t-elle génératrice de différenciations ou de fragmentations ? L'interrogation reste jusqu'à nouvel ordre sans réponse assurée, puisque cette réponse dépend à la fois de la pratique sociale et de la pratique politique, des initiatives à la base et des décisions au sommet. De plus, il se peut que de nouvelles contradictions apparaissent et que la crise provoque à la fois des différences et des fragmentations, c'est-à-dire des lieux riches de rapports et des endroits sans relations, des solitudes. C'est ainsi que l'on constate simultanément une aspiration croissante à la corporéité, qui a toujours quelque chose d'opaque — et l'aspiration à la transparence, qui interdit l'opacité des relations. De même un intérêt croissant s'attache aux performances — lesquelles exigent une forte discipline individuelle ou collective — et en même temps à la Liberté comme aux libertés. Mais le plus *important* aujourd'hui dans l'appréciation des facteurs de continuité et/ou/de discontinuité, c'est de saisir *l'importance* attribuée au quotidien. Les dominés, les « sujets », se représentent à eux-mêmes en fonction de la pratique quotidienne et non plus des idéologies (qui ne disparaissent pas pour autant). En fait tous misent aujourd'hui sur le quotidien, aussi bien les politiques que les manipulateurs professionnels, publicitaires et propagandistes, et aussi les « sujets ». Le global garde une importance décisive puisque c'est le niveau des décisions ; mais il n'est perçu que dans sa relation aux actions dites locales et ponctuelles, en réalité quotidiennes. Ce qui situe sans la nier l'importance théorique et pratique, c'est-à-dire politique, du

global, mais tient compte du fait récent que le local, le proche, c'est-à-dire le quotidien, permet une action des « concernés » et leur apparaît comme le lieu privilégié, le seul (en quoi ils se trompent) de l'efficacité.

2. *La récupération.*

Une interrogation surgit. Les modifications en cours, qui tendent vers un effet de rupture, rencontrent des forces adverses, stabilisatrices et réductrices, qui de leur côté tendent vers l'immobilité sous prétexte d'équilibre. Comment et pourquoi les éléments de mobilité et de rénovation n'ont-ils pas eu jusqu'à maintenant plus d'impact, comme on dit dans le vocabulaire sociologique ? Comment et pourquoi n'ont-ils pas rompu les barrières ?

La récupération n'a pas été inventée par les intellectuels pour expliquer l'échec des idées et des projets subversifs et novateurs. Son concept, car il s'agit d'un concept, a été formé pour désigner une pratique (sociale et politique). Il est d'ailleurs exact que le concept est apparu tardivement, selon la célèbre loi hégélienne, quand ce qu'il désignait avait déjà eu lieu, s'épuisait et même tendait à disparaître.

Les opérations récupératrices peuvent s'inventorier ; elles ont visé intentionnellement ce qui aurait pu changer, pour empêcher le changement. L'échec du changement peut toutefois entraîner des modifications appréciables, mais qui restent en deçà des possibilités et des projets. Cas remarquable, déjà mentionné la famille. Figure dominante des rapports sociaux jusqu'à une époque récente, le XXe siècle assiste à son discrédit, à son ébranlement ; elle se situe de plus en plus mal à son lieu social la jointure du public et du privé. Peu à peu, dans le mode de production actuel, l'entreprise se substitue à la famille comme figure dominante, car la famille prend elle-même la figure d'une entreprise. Toutefois elle diffère toujours de l'entreprise par l'investissement affectif autant que matériel qu'exige l'éducation des enfants. Celui-ci tend à prendre la place centrale, malgré les résistances ; il devient chaînon essentiel de la transmission du capital, du patrimoine matériel et spirituel (culturel). Ainsi se constitue un modèle de famille bourgeoise. Tardivement avant cette période, la bourgeoisie obéit encore au modèle aristocratique qu'elle imite tant bien que mal. Or le modèle bourgeois et capitaliste, engendré par le mode de production, tend

à se dissoudre à peine constitué. Pourquoi ? Parce qu'oppressif, même pour ceux et celles qui en bénéficient. Il est attaqué de tous côtés par les mouvements féminins, par les intellectuels (« Familles, je vous hais !... »), par la multiplication des divorces, par l'insertion des femmes dans les activités économiques, et peut-être surtout par la maîtrise que conquièrent les femmes sur le processus physiologique de la fécondation, véritable pouvoir ou plutôt *contre-pouvoir* nouveau, donc facteur de rupture. Et cependant, au cours même de cet ébranlement, en contradiction avec lui, la famille restreinte se renforce. Bien plus : la famille populaire (prolétarienne), auparavant plus large que la famille bourgeoise et plus ouverte sur le social, s'aligne sur cette dernière. L'idéologie critique, le rejet de l'institution, la perte déjà signalée du consensus à l'institutionnel, la dépréciation du lien conjugal sacralisé et de la famille comme lieu privilégié, cette idéologie dite « avancée » n'a pas disparu ; elle persiste ; cependant la famille, dans la pratique sociale, avec son complément moderne et son modèle, l'entreprise, reste fonctionnellement et structuralement fondamentale. Idéologie avancée — structures attardées ! Les lois qui réforment en France la situation des femmes et leur statut juridique ont consolidé la famille. D'autre part l'inégalité entre les femmes et les hommes — la discrimination — éliminée jusqu'à un certain point du groupe familial, se maintient dans l'entreprise, atelier ou bureau, et peut-être même s'y renforce. D'où le renvoi compensatoire de l'un à l'autre de ces aspects du quotidien. Cette incontestable récupération du familial provient-elle de l'Etat ? de la stratégie du mode de production ? d'une modification spontanée dans les valeurs et les normes ? ou encore d'un retour involontaire aux traditions ? Peu importe. Le fait est là : un cas de modification et de récupération.

Les thèmes de la récupération ne manquent pas ; l'urbain, la différence, l'autogestion ont été récupérés ou sont en cours de récupération. En quoi consiste le processus récupérateur ? En ceci une idée, un projet qui passèrent pour invinciblement révolutionnaires ou subversifs, c'est-à-dire qui furent sur le point d'introduire une discontinuité, rentrent dans l'ordre, s'y réintègrent et même le ravivent ; les rapports sociaux de production et de reproduction, c'est-à-dire de domination, un moment secoués, s'en trouvent raffermis. Au lieu d'analyser le processus — détournement et contournement de l'initial — les hypercritiques, les dogmatiques et sectaires préfèrent incriminer ceux qui ont pris l'initiative et lancé

l'idée. Erreur théorique et pratique. Le fait pour un projet ou pour un concept d'être « récupéré » ne veut pas dire que pendant un certain temps ce concept ou ce projet n'ont pas été potentiellement actifs. Cela veut dire que « *on* » (les adversaires de l'ordre ou du désordre établi) n'a pas su ou n'a pas pu saisir la conjoncture, l'occasion favorable, et réaliser le projet. Les conjonctures passent, les occasions disparaissent et ne reviennent plus. Avant d'avoir conquis la pensée du devenir historique, les philosophes grecs le savaient. N'est-ce pas ainsi que les inventeurs, généralement situés à gauche, fournissent des idées aux « réactifs », c'est-à-dire à la droite ? Certainement. Mais l'attribution de l'échec ou du détournement à celui qui proposa l'idée, cette attribution n'en est pas moins une opération polémique vaine et de mauvaise foi. Autant attribuer à Marx la responsabilité des emprunts et des détournements — par Keynes et par tant d'autres — qui permirent au capital de survivre et de remporter des victoires. On voile ainsi des responsabilités graves ; on dissimule surtout un fait socio-politique fondamental depuis deux siècles et plus, l'invention se fait par la pensée critique, c'est-à-dire par la gauche. L'ordre établi a une grande capacité d'adaptation et d'intégration ; il assimile ce qu'on lui oppose. Il a montré une flexibilité surprenante, une capacité insoupçonnée, dont il faudrait tenir compte au lieu de s'attaquer à ceux qui inventent. Marx, pour revenir à lui, n'a aucune responsabilité dans les dégénérescences et les utilisations suspectes du marxisme. Autre cas exemplaire le patriotisme, invention révolutionnaire, qui dérive au cours du XIXe siècle avec les questions nationales et leurs incidences sur les questions sociales et politiques. Autre cas la planification, trouvaille des marxistes et de Marx lui-même, qui obsède au cours du XXe siècle les hommes d'Etat de tous les pays. Seule exception le régionalisme, longtemps droitier, repris par la gauche et même par le « gauchisme », mais que la droite peut encore reprendre à son compte, si la décentralisation par la gauche échoue ! Tout malentendu sur ce point crucial amène à perdre un instrument de l'analyse critique du monde moderne. L'hypercriticisme n'a pas rendu cette analyse plus facile, ni plus profonde, ni plus efficace. Aucune proposition n'a pu se présenter sans se voir aussitôt accusée de récupération, au nom d'un projet plus audacieux et surtout au nom d'un négativisme plus radical. Ce pseudo-radicalisme a toujours confondu les moments et aspects au sein du processus. Premier point le récupérable

n'était pas pour autant récupérateur. Deuxième point, sur lequel il faut insister il n'est rien, aucune proposition, aucun projet, aucune idée, qui ne soit récupérable, c'est-à-dire utilisable par d'autres forces sociales ou politiques que celles au nom desquelles ils se sont présentés. Troisième point il est injuste autant qu'absurde d'imputer la récupération aux initiateurs du récupéré.

Pendant la période où sévissait et fleurissait la contestation, jusqu'à 1975 environ, la récupération devint une activité officielle, autrement dit politique. Des bureaux d'études privés ou mixtes s'en chargent. Auparavant, elle s'accomplissait spontanément, aveuglément, à l'échelle d'un groupement assez vaste ou d'une classe sociale. Rappel le patriotisme, assimilé comme un animal assimile la nourriture, par la bourgeoisie droitière, ses représentants et ses soutiens politiques, et transformé par eux en chauvinisme ; le nationalisme permettait à la classe dominante de s'annexer d'autres classes ou fractions de classes, en neutralisant l'opposition, avant de fonctionner comme « éclateur idéologique », selon une expression de Jean-Pierre Faye (cf. *Langages totalitaires,* p. 446 et sq.), reprise par René Lourau *(op. cit.),* c'est-à-dire de faire éclater les idées et idéologies de gauche et de jaillir comme une étincelle électrique entre les deux pôles subitement rapprochés — la gauche et la droite — provoquant des phénomènes politiques inédits, tel le national-socialisme. La récupération fonctionne donc depuis longtemps, mais pas à la manière de la période contestataire. Pendant cette période, d'ailleurs assez courte, la tactique des bureaux dirigés par des technocrates était simple : charger les contestataires eux-mêmes d'étudier les questions délicates, en les obligeant ainsi à rendre assimilables les idées et les projets audacieux. Une fois l'idée ou le projet « étudié », c'est-à-dire changé en savoir et discours, l'ordre établi pouvait y prélever ce qui lui convenait, à la fois pour se dissimuler et se renouveler, en découvrant les solutions qui lui convenaient à des problèmes réels. De telles opérations présupposaient la priorité d'un certain savoir, constitué en corpus, mais encore flexible, celui des technocrates. Ceux-ci connaissaient leurs propres faiblesses leur pauvreté en capacités inventives, en « créativité », pour employer leur vocabulaire et leurs mythes. Avec cette procédure astucieuse, les technocrates qui détenaient alors les pouvoirs de réalisation, stimulaient leur manque d'imagination et le compensaient, tout en désamorçant des thèses dangereuses. De sorte que les tendances à une discontinuité, à

une rupture, se changeaient en facteurs de non-changement. Ce sort n'était pas réservé aux marxistes, mais ils possédaient quand même un certain privilège. Objectif principal des opérations, on attendait du marxisme ainsi détourné la plus grande fécondité. Cas exemplaire : la critique de la vie quotidienne, formulée en bref « Changer la vie. » Cette formule, au début inquiétante et subversive bien que floue, ensuite adoptée et adaptée de toutes parts, banalisée, récupérée par la publicité comme par divers partis politiques, finit par s'émousser et s'aplatir en « qualité de la vie » ; ce qui la réduit aux signes de la transformation et au discours sur la transformation, avant d'aboutir à des propositions dites concrètes concernant les départs en vacances ou les horaires de travail. On en vient à changer l'image de la vie, faute d'avoir changé la vie !

Cela conduit à poser comme un axiome la proposition déjà formulée : il n'est rien d'irrécupérable. Terminons par l'exemple des droits de l'homme. Que des pouvoirs dangereux, que l'impérialisme lui-même aient voulu et pu s'en servir, qu'ils aient fourni des idéologies et des tactiques, cela ne peut justifier leur abandon ou désaveu, sinon par sectarisme. Au contraire. Il faut saisir dans toute sa force l'expression *le théâtre et l'enjeu de la lutte*. Les droits de l'homme ? Il faut de haute lutte les enlever à ceux qui veulent les utiliser en abusant d'eux. Ce fut une grave erreur politique *a*) que de considérer ces droits comme des instruments politiques définitivement au service des dominateurs, *b*) que de réfuter brutalement l'idéologie qui leur a fourni historiquement une enveloppe, en « jetant le bébé avec l'eau du bain », *c*) de ne pas leur donner un autre fondement, en les dégageant de l'ancienne idéologie humaniste, *d*) de ne pas les déployer en leur ajoutant de multiples droits, y compris le droit à la ville, le droit à la différence, etc.

Qu'arrive-t-il lorsque les opérations récupératrices, menées habilement, aboutissent ? Les revendications, les aspirations, les intentions sont détournées et retournées contre le dessein initial. Impossible de ne pas insister sur ce paradoxe : les oppositions et les crises y compris les guerres, ainsi que la théorie plus ou moins inspirée du marxisme de ces crises, ont servi jusqu'ici le mode de production. Elles ont permis à ses représentants et dirigeants d'introduire du neuf dans l'ordre économico-socio-politique. De récupération en récupération l'ordre souverain et les ordres subordonnés ont reçu une capacité d'intégration qui s'exerce à travers l'opposition, la revendication, la contestation. La récupération a un effet réducteur très remarquable,

cette remarque ne valant pas seulement pour une idéologie mais pour la pratique.

Il est souvent difficile de discerner dans les opérations récupératrices les parts de l'intention stratégique, de l'idéologie et de la spontanéité pratique. Examinons le cas de la réoccupation du centre des villes par les classes moyennes et par une néo-bourgeoisie, en bref par une « élite ». Il était possible, pendant une certaine période, que les centres urbains pourrissants, abandonnés pour les banlieues résidentielles, soient repris en main et même réoccupés par le peuple. Ce mouvement aurait pu devenir crucial et déterminant dans une stratégie des révolutions urbaines. En particulier l'Amérique latine était prête à cette gigantesque opération révolutionnaire : à partir des bidonvilles, s'emparer des centres. Or ce mouvement a été momentanément brisé par la répression, par la violence, par la corruption, mais aussi par la récupération. Ce ne sont ni les travailleurs, ni les chômeurs, ni les paysans expropriés qui ont repris en main les centres des villes.

3. *La différence.*

Ce concept et son corrélatif, le droit à la différence, trouvèrent leur formulation théorique aux environs de 1968. Bien entendu, avant cette formulation, il y eut une pratique, des aspirations et des revendications, des essais d'élaboration rationnelle. Aux alentours de cette date la pensée théorique parvint à la différence par plusieurs chemins convergents a) *la voie scientifique :* le concept de différence joue un grand rôle aussi bien dans la théorie mathématique des ensembles que dans la linguistique et les sciences annexes ; b) *la voie philosophique,* c'est-à-dire les réflexions générales sur l'espèce humaine et ses possibilités, sur l'anthropologie et les ethnies, sur l'histoire, etc. ; c) *la voie méthodologique,* le concept de différence apparaissant dans les réflexions sur la logique, mais aussi comme articulation entre la logique et la dialectique ; d) *la voie revendicative,* dans les relations entre les sexes, les âges, les régions, etc.

La formulation du concept et du droit qu'il implique légitimait théoriquement des mouvements très divers les revendications des immigrés, celles des femmes, les mouvements régionaux, etc. Cette formulation théorique se dressait contre l'intégration soit par la violence, soit plus insidieusement par « l'acculturation », thème en provenance de la sociologie américaine, qui dérive de certains pseudo-concepts tels que le « modèle culturel ». La théorie apportait des

arguments contre le centralisme, contre les impérialismes. Elle tentait d'ouvrir des brèches dans l'idéologie et dans les pratiques subordonnées au pouvoir de l'Etat, donc au mode de production établi. Ces pratiques procédent par désintégration-intégration de ce qui résiste.

Du côté des mouvements féminins, la théorie de la différence essayait d'ouvrir une voie entre deux fréquentes erreurs, l'une qui considérait « les femmes » comme un groupe particulier et même comme une classe incarnant une essence, la féminité — et l'autre qui poussait « les femmes » à ressembler aux hommes, à affecter des comportements virils. La voie ouverte par la théorie différentielle aboutit à demander un statut pour les femmes, comme pour les régions et les pays concernés : *la différence dans l'égalité.* Il va de soi que cette égalité dans la différence ne se conçoit pas seulement à l'échelle de l'individu ou du groupe, mais à l'échelle mondiale, entre les peuples et les nations. Ce qui transforme de fond en comble le vieux concept démocratique de l'égalité en le soustrayant à l'égalitarisme et à l'équivalence générale, en restituant en lui le qualitatif. Le droit à la différence devait donc dans cette perspective s'ajouter aux droits de l'homme non seulement pour les compléter mais pour les transformer. Ils ne concerneraient plus l'entité « homme » mais l'être social et quotidien, prolongeant et approfondissant ainsi l'orientation vers la pratique et vers le concret des « droits » proclamés par la révolution française et primitivement limités à la propriété et à l'opinion. On sortirait ainsi des sempiternels questionnements abstraits et des controverses non moins abstraites sur la démocratie, le socialisme et l'humanisme. Les droits ne peuvent plus se présenter aujourd'hui comme une liste close de principes juridiques ou moraux, mais comme une suite de maximes pratiques, susceptibles de modifier la vie quotidienne. Ce qui implique un projet de société ou du moins une partie importante d'un tel projet. Sous-entendu un tel droit, un tel projet ne se proclament pas et ne se réclament pas par le seul discours ; ils doivent se conquérir ; ils se gagnent dans une lutte politique.

La même formulation conceptuelle et théorique a un autre sens et un autre but, indissociable de celui qui vient d'être énoncé assouplir et élargir la pensée marxiste. Chez Marx, mais encore plus nettement chez la plupart de ses successeurs, la pensée se réduit à la réflexion sur le réel économique et politique, sur le travail et les travailleurs, considérés comme du « réel ». C'est ainsi que cette

pensée est devenue sèche et scolastique. Elle a pris et conserve une allure homogénéisante en ne considérant qu'une réalité uniforme. Cette réflexion ne se méfie pas de l'équivalence ; cela malgré les appels à la dialectique ainsi qu'au devenir — et malgré les efforts de réintégration des réalités nationales et des spécificités historiques.

Méfiance injustifiée ? Malentendu ? Incompréhension ou incapacité de se mettre à l'écoute du monde ? La recherche et l'analyse « différentialiste » n'ont guère trouvé d'écho ni chez les marxistes officiels ni chez les autres. Sans doute ne veulent-ils pas s'aventurer sur des terrains difficiles. Voici le point théoriquement crucial. Les thèses sur les différences ne peuvent se séparer de conceptions théoriques sur le rapport des *particularités* aux *différences,* et sur le passage des premières aux secondes.

Les particularités se définissent par la nature et par le rapport à cette nature de l'être humain (social). Elles consistent en « réalités » biologiques et physiologiques, données et déterminées ethnies, sexes, âges. Naître blanc ou noir, petit ou grand, avec des yeux bleus ou sombres, c'est une particularité. De même, naître en Afrique ou en Asie. Quant aux différences, elles ne se définissent que socialement, c'est-à-dire dans les rapports spécifiquement sociaux. A l'inverse de la particularité, la différence ne s'isole pas ; elle prend lieu et place dans un ensemble. Les particularités s'affrontent dans des luttes qui traversent l'histoire et qui sont simultanément des luttes d'ethnies, de peuples, de classes ou de fractions de classes. C'est au cours de ces luttes que des particularités naissent les différences elles émergent, cette émergence impliquant une certaine connaissance et une certaine conscience des *autres* à travers les rapports conflictuels — comportant dès lors des valeurs comparativement acceptées. Les particularités spontanées et naturelles ne disparaissent pas purement et simplement. Modifiées, transformées au cours des confrontations, elles s'intègrent à ces différences, que l'on ne peut pas dire uniquement culturelles. La victoire d'un particularisme abolit la différence et lui substitue un retour au naturel, à l'originel, affirmés, valorisés comme tels. Ne pourrait-on en ce sens réécrire par exemple l'histoire de la Grèce à partir des particularités ethniques, des groupes originels et des affrontements entre eux et avec les « barbares », une première étape, la conquête des différences, — ensuite une période magnifique où culminent les différences perçues et valorisées, — enfin, après les guerres médiques et la guerre du Péloponnèse, le retour aux particularismes et par conséquent le déclin. On pourrait également

réécrire en ce sens l'histoire des démocraties modernes, de leurs oscillations entre les généralités abstraites — qui permettent la coexistence de l'impérialisme au-dehors et de la démocratie au-dedans — et les particularismes nationaux.

La différence entre particularités et différences et la dynamique qu'elle montre font partie de la théorie. La laisser de côté entraîne des confusions lourdes de conséquences. Affirmer sous couleur de différences les particularités comme telles autorise le racisme, le sexisme, les séparations et disjonctions. Ce qu'interdisent la théorie différentialiste, sa méthodologie et ses concepts.

Cette théorie et ces concepts ne discréditent pas la lutte de classe au nom de la différence et du droit à la différence. Comme si la bourgeoisie était dans son « droit » en s'affirmant bourgeoise ! Si l'on distingue clairement *particularités et différences,* l'affrontement et la confrontation des classes naissent des particularités historiques ; elles doivent engendrer une société dans laquelle les « travailleurs », après avoir saisi et compris en quoi ils diffèrent des autres, disparaissent comme tels avec toutes leurs vieilles particularités, les stigmates du travail aliéné. Ce qui correspond à la pensée la plus forte de Marx, au-delà des vulgarisations.

Cette société virtuelle évitera l'homogène, l'identitaire abstrait et imposé, puisque selon ce schéma elle s'intégrera les apports de son histoire, ceux des affrontements. L'égalité dans la différence se distingue de l'égalité formelle, en tant que concrète. Ce qui confère aux différences un certain caractère post-historique ou trans-historique. Ce qui suppose que l'on n'identifie pas par principe l'historique et le devenir et que se conçoive un devenir social au-delà des luttes à mort ! Cette société ne se conçoit ni comme une idéalité et comme une utopie, ni comme une vérité actuelle. Le projet d'une société plurielle, c'est aussi celui d'une démocratie qui déploie ses virtualités au lieu de s'immobiliser dans les luttes pour le pouvoir autour des appareils étatiques. Pourquoi *plurielle* et non pas pluraliste ? Parce que ce dernier terme se limite aux positions et partis politiques. Le pluriel s'applique au quotidien : aux façons de vivre. C'est ainsi que se situent à l'horizon les objectifs visant les puissances homogénéisantes, l'Etat en tant qu'il efface les différences et jusqu'aux particularités (au lieu d'aider leur transformation en différences), ainsi que les stratégies supra-nationales et toutes les opérations *indifférentes.* Cette théorie poursuivie jusque dans ses dernières conséquences introduit donc un élément nouveau dans le débat. A supposer que la

classe ouvrière parvienne par la voie démocratique à conquérir l'hégémonie, elle ne devrait pas se donner pour but politique le pur et simple anéantissement de l'ancienne classe dominante ; ce qui passait pour essentiel dans la conception classique de la révolution. Elle devrait l'accepter avec ses acquisitions, au nom de la différence, mais en la dépouillant bien entendu de sa suprématie et des attributs qui la permettent, en l'entraînant dès lors vers le dépérissement et la fin de toutes les classes.

Comment et pourquoi la théorie de la différence a-t-elle été ignorée, neutralisée, détournée ?

a) *Politiquement* de toute évidence, la théorie s'adressait à la gauche, c'est-à-dire aux tendances, organisations et partis se situant dans l'orientation ainsi nommée en principe novatrice, à la limite révolutionnaire. Or ces partis, porteurs d'une lourde hérédité jacobine — qu'ils ne reconnaissent pas comme telle —, c'est-à-dire centralisatrice et quelque peu phallocratique, n'ont jusqu'à une époque récente pas bien compris et encore moins bien assimilé le droit à la différence. Peut-être craignaient-ils ses implications du côté des femmes, des régions, des immigrés. Jusqu'à une date récente quelques hommes politiques se penchaient (vocabulaire traditionnel) sur les mouvements différentiels, régionaux par exemple, avec une grande prudence, et pour des raisons principalement de popularité, c'est-à-dire pour utiliser politiquement ces mouvements. Cette ère va-t-elle se terminer ? On peut l'espérer. Parmi ces hommes politiques dits de gauche, certains soutinrent les « droits de l'homme » avec sincérité, mais sous leur forme juridique et fixée, en tant que droits immuables et sacrés, sans arriver à comprendre que la meilleure voie pour les défendre, c'était de les développer activement (droit à la ville, droit à la différence, etc.). D'autres ont adopté la défense de ces droits d'une façon réticente, après les accords d'Helsinki. Pourquoi ? Parce que la critique des droits de l'homme et celle de la démocratie formelle semblaient incorporées au marxisme. Pendant que nombre d'hommes politiques passaient superbement au large des « droits immuables et sacrés » en se contentant de les saluer de loin, plusieurs idéologues travaillaient non moins superbement à les détruire, eux et l'idéologie qui les légitimait, à savoir l'humanisme. La plupart de ces idéologues ignoraient que la critique radicale — trop radicale pour une fois — des droits de l'homme et de la démocratie formelle ainsi que de l'idéologie justificatrice se trouvent déjà dans la tradition marxiste réfutation de la prétendue fraternité, de la liberté pour

l'argent, de l'égalité fictive, de la pseudo-communauté politique. Beaucoup de marxistes n'ont pas compris que la stratégie politique exige la réalisation de la démocratie en développant les droits qui en constituent le fondement. Un combat effectif pour le droit à la différence aurait accru l'efficacité des luttes pour et dans la démocratie. Lorsque la « gauche » se mit à réfléchir sur les différences, c'est-à-dire sur les aspirations et revendications différentielles, n'était-il pas déjà un peu tard ? Le concept de la différence n'avait-il pas déjà dérivé ? N'était-on pas en train de le saisir et de l'entraîner vers la droite ? D'autre part l'idéologie néo-libérale inspirant le pouvoir politique depuis de longues années avait déjà fait le nécessaire pour neutraliser les aspirations différentielles par exemple en baptisant « déconcentration » ou de façon plus ridicule encore « décongestionnement » de l'Etat l'idée pourtant claire de la décentralisation et de l'autogestion régionale (territoriale).

En résumé les modifications dans le quotidien allant dans le sens de la différence sont restées jusqu'à nouvel ordre le fait de quelques groupes d'intellectuels ; encore que l'influence de ces groupes s'étende et gagne de proche en proche (nouvelle division du travail dans le ménage, à l'échelle micro, celle du quotidien et de la vie privée, etc.).

b) *Scientifiquement,* ou plutôt selon l'idéologie de la scientificité, on a tenté de substituer à la différence la *distinction.* Et cela de façon quelque peu sournoise, sans discussion ni controverse, en les confondant malicieusement (alors que ces concepts s'opposent, l'un impliquant des relations, l'autre mettant l'accent sur ce qui sépare). Qu'est-ce que la distinction ? Un principe abstrait de classement et de nomenclature, d'un côté et d'un autre côté un principe de valorisation. Ces deux aspects se discernent mal. Le concept reste donc ambigu entre la logique et l'éthique (ou l'esthétique). La représentation que théorise le concept passe trop facilement du distinct au *distingué.* C'est ainsi qu'elle effectue des séparations en accentuant les distances sociales dans la hiérarchie. Il est parfaitement possible de déceler et d'analyser les distinctions, d'en faire un objet de savoir. Celui qui procède ainsi s'en servira pour « classer » en supposant que son opération a un caractère strictement objectif alors qu'en fait elle intervient et modifie l'objet. On peut aisément se servir de la distinction pour « classer » sociologiquement les populations hiérarchisées sans s'occuper de définir des « classes » sociales, en ne faisant appel qu'aux signes par lesquels les gens se distinguent eux-mêmes les uns des autres. Ici se reconnaît une vieille controverse dans les

sciences sociales, une question de méthode qui semblait désuète. Il fut un temps où les sociologues évacuaient à peu près complètement les rapports sociaux objectifs, ceux de production et ceux de reproduction ; ils ne voulaient « classer » un individu dans la bourgeoisie, parmi les paysans, dans la classe ouvrière ou les classes moyennes, que s'il se disait expressément bourgeois, petit-bourgeois, prolétaire, etc. Or on n'a jamais entendu un membre bien caractérisé de la bourgeoisie déclarer « Je suis un bourgeois... » Au contraire. Aux questions de ce genre le capitaliste répond ingénument « Je travaille, je suis un travailleur ! » ; ce qui n'est pas faux, pas tout à fait faux. Il a fallu affiner les critères subjectifs, les sociologues se refusant toujours à abandonner le subjectivisme. En fait celui qui distingue les classes selon le critère de la distinction risque toujours de ranger les groupes sociaux par rapport à lui-même, sans expliciter son lien avec son propre groupe, les intellectuels, et le lien de ce groupe avec la société. Faire coïncider les « classes » avec le « classement » désamorce les conflits en éliminant les contradictions dans le discours de la distinction et du distingué. Les deux discours, le discours de celui qui distingue et de celui qui se distingue, se juxtaposent et parfois se mêlent. On en vient ainsi à situer les groupes sociaux exclusivement par strates et couches, dans une hiérarchie admise et sanctionnée par l'idéologie, en ne tenant guère compte des grands clivages verticaux et horizontaux qui traversent de part en part la société considérée.

Pourquoi la différence relie-t-elle au lieu de séparer ? Parce qu'elle n'existe socialement que perçue ; mais elle n'est perçue comme telle que dans des relations à la fois réciproques et larges. Elle situe les éléments différentiels, en provenance des particularités et de l'histoire, dans un ensemble où chacun a son lieu et qui s'étend aujourd'hui jusqu'au mondial. La différence rassemble en relativisant les dissemblances. Son concept permet de ne rien laisser échapper et de ne rien perdre du passé sinon ce que le devenir rejette, à savoir les particularités épuisées et finies. La distinction par contre réduit les confrontations, les aspects et les éléments du devenir, à des particularités retenues et affirmées comme telles. Autrement dit la théorie de la distinction se centre sur le réel, l'accompli et le passé, alors que la différence va vers le possible. La théorie de la distinction s'efforce de porter au concept et au langage théorique le particulier, alors que la différence tend vers l'universel.

Cela dit, il n'est que trop exact que les sociétés actuelles — en

France, en Europe, dans le monde occidental — risquent d'avoir manqué la différence ; elles tendent à s'établir sur la distinction, c'est-à-dire sur l'idéologie et la pratique d'une partie importante et influente des classes moyennes, une autre partie s'orientant vers la protestation, la connaissance critique, voire la contestation. En ce sens il y a du nouveau dans le quotidien l'entrée en scène des critères et des caractères distinctifs à tous les échelons, et cela sans abolir la tendance générale à l'uniformité ; paradoxalement la fragmentation n'interdit pas l'homogène.

Il n'est que trop exact que les valeurs et signes, ainsi promus comme principes et critères de distinctions, servent la désagrégation du social, sa réduction. Ce qui apparaît dans le livre de Pierre Bourdieu sur ce thème *La Distinction,* en la décrivant d'une façon remarquable, mais sans critique du processus, en le considérant « positivement », avec les yeux exercés du savant. En consacrant ce processus par la scientificité de son exposé, ce sociologue scientiste n'aboutit pas seulement à liquider la différence et la pensée différentialiste, il aplatit la réalité sociale, c'est-à-dire la réalité du social, en écartant plusieurs dimensions l'historique d'abord mais aussi les valeurs attachées aux œuvres elles-mêmes et non pas aux groupes, valeurs que cette description sociologique détache et tue. En définissant ces valeurs par leur seul rapport social envisagé comme facteur de distinction, le savoir les abolit. L'unidimensionalité selon Herbert Marcuse se réalise ainsi de façon imprévue, à la fois dans le savoir et dans la réalité ; et cela en France et non plus seulement aux U. S. A. Il n'est pas douteux que cet aplatissement n'a pas lieu seulement dans un ouvrage qui se veut scientifique, il se produit dans la réalité décrite, à savoir les classes moyennes ou du moins une partie d'entre elles. De tels ouvrages perpétuent les aspects les plus contestables du savoir en général, de la sociologie en particulier et du marxisme lui-même (réduit tantôt à un sociologisme, tantôt à un historicisme, tantôt à un économisme ou à un philosophisme). La réduction du social à des intérêts et à des idéologies de classe, même s'il ne s'agit pas de ceux de la bourgeoisie mais des classes moyennes, tend à détruire le social. Il sort de cette réduction soit un essentialisme plus ou moins statique, soit un volontarisme plus ou moins abstrait. La distinction prise comme critère engendre pour certaines strates une essence qu'on leur attribue, à laquelle on les attache, et qui se constitue avec ses procédures distinctives maintenues envers et contre tout (envers et contre le Tout). Il arrive également que des ambitions ou des prétentions travesties

en « distinction » par rapport aux couches sociales dites inférieures donnent naissance à des volontés politiques qui s'inscrivent dans le jeu des dominateurs.

Si quelqu'un préfère le *Carnaval de Vienne* et la musique de Schumann aux chansons de Sylvie Vartan ou de Sheila, ce serait donc pour se distinguer des petits bourgeois qui adorent celles-ci — et aussi pour annuler la distance par laquelle l'élite bourgeoise se distingue elle-même des autres classes. Intrinséquement Schumann et sa musique n'y sont pour rien. La valeur esthétique de la musique n'entre plus en compte ; bien entendu sans le dire on tend à la faire disparaître. Quelle réduction, quel appauvrissement, par rapport aux propos d'Adorno, pour ne citer que lui, sur le rapport entre le musical, le social et l'idéologique !

L'accumulation des faits, des données, voire des chiffres, prouve ce qu'elle veut prouver, et pourtant ne prouve rien. Au contraire cette accumulation témoigne contre le « réalisme » d'une thèse qui détruit le virtuel au nom du savoir positif. Cette thèse appuie positivement une mystification qui part du réel et le consacre de façon a-critique en abolissant ce que Hegel considérait à juste titre comme du réel autant et plus que les faits accomplis, à savoir le possible.

c) *Stratégiquement.* Ici entre en scène la nouvelle droite. Elle dit à peu près : « La gauche n'a rien tiré de la différence et des revendications différentielles. Les hommes politiques de la gauche sont fondamentalement des jacobins ; ils n'en décrocheront pas, même s'ils font semblant d'abandonner la doctrine centralisatrice. S'ils lâchent la bride du côté des différences, par exemple du côté des régions, c'est pour mieux assurer les privilèges des centres et du pouvoir étatique. Ils ont plus de chance de réussir dans cette opération que les néo-libéraux qui l'ont ridiculement manquée. Les revendications des dominés, des pays et des régions, des jeunes, des femmes elles-mêmes ont échoué parce qu'elles n'ont trouvé qu'un appui tiède et surtout verbal du côté de la gauche. Tirons les leçons de cet échec. La gauche socialiste et communiste laisse échapper de ses mains débiles des concepts et instruments théoriques élaborés en son nom et sous son influence et qui lui semblaient attachés. Que fait-elle contre l'homogénéité, celle de la marchandise homologuée par l'Etat ? Les plus audacieux opposent à cette triste homogénéité, globale et quotidienne, de la société occidentale façonnée par la bourgeoisie une autre homogénéité, non moins menaçante et menacée, qui d'ailleurs

peut concourir avec la première celle du travail et du travailleur. La gauche ne conçoit et ne propose l'égalité que dans l'indifférenciation, dans la ressemblance ou plutôt dans l'identité abstraite elle-même définie par l'Etat. Si ces gens de gauche, politiques et penseurs, ont échoué jusqu'à maintenant et continueront d'échouer dans leur tentative, cédant à la force des choses, n'est-ce pas qu'il y a quelque part une erreur dans leurs raisonnements, dans leurs calculs et leurs constructions spéculatives ? Leur erreur, la voici ils n'ont pas compris le sens de la différence, c'est-à-dire l'*inégalité* entre les espèces vivantes, entre les peuples, entre les groupes et les classes, entre les individus. Les différences sont qualitatives ou ne sont pas. Qu'il y ait des différences signifie il y a des types supérieurs et des infériorités. Celui qui prononce « différence » déclare l'inégalité intellectuelle, morale, physique entre les gens différents. Sans quoi la différence se réduit à des généralités telles que « l'homme » et ses divers « droits » également abstraits, aussi abstraits que l'entité à laquelle ils se réfèrent et d'ailleurs à laquelle tous ceux qui réfléchissent ont cessé de croire. Seule l'inégalité acceptée et proclamée donne sens et valeur et portée concrète aux différences jusqu'alors réduites à de simples faits ou exaltées utopiquement par une idéologie néfaste. L'inégalité toujours vécue mais illusoirement refusée doit s'accepter précisément en tant que différence. Comment nier que les enfants des classes dominantes et des pays développés assimilent mieux que les autres la culture, le savoir et la connaissance ? Si l'on pense en termes de « civilisation » et non pas selon le concept niveleur de « société », comment nier qu'il y ait des civilisations supérieures et d'autres inférieures, des civilisations réussies et d'autres ratées ? La gauche égalitariste le conteste vainement et voue la culture au déclin. N'est-il pas loin le temps où Marx voyait ingénument mais avec force dans le prolétariat l'héritier de la philosophie ? Ce que la gauche veut imposer ne saurait devenir loi et norme qu'au cours de crises et de luttes meurtrières pour la civilisation. Comme elle est loin la belle époque où les révolutionnaires rêvaient la régénération dans un bain de sang de la vieille société corrompue ! Les particularités, si l'on veut parler d'elles, s'identifient au patrimoine héréditaire ; essentielles et non relatives (relationnelles), elles doivent se conserver précieusement ; cette thèse s'appuie sur les sciences sociales et surtout sur la biologie et la bio-sociologie. La biologie comme science nouvelle la remet au premier plan avec d'inévitables controverses qui remontent à plus d'un siècle « L'égalité chimérique vers laquelle

tend le socialisme est en contradiction absolue avec l'inégalité absolue existant partout entre les individus... » disaient déjà en 1877 les biologistes Schmidt et Haeckel.

Poursuivant son discours, le représentant de la nouvelle droite dirait « Il faut aller plus loin et plus profondément que la biologie. Impossible de se contenter d'un fondement restreint à une seule science pour notre nouvelle doctrine ; cette position ne suffit pas à réfuter la gauche en répliquant à la critique marxiste du capitalisme et de la bourgeoisie. Leur critique ne manque pas d'arguments ni de bons motifs mais nous pouvons aujourd'hui la considérer comme périmée. La gauche marxiste n'a pas eu tort de montrer que le monde de la marchandise s'étend à la planète, se constitue en mondialité à partir de l'américanisme et de l'ordre marchand aux U. S. A. Les marxistes ont su montrer la capacité réductrice et destructrice de cet ordre marchand en ce qui concerne toute singularité, tout ce qui résiste à l'homogénéité, à la standardisation, à l'automatisation des dispositifs sociaux. Elle n'a pas su ou n'a pas voulu voir qu'au nom du marxisme on a fortifié cette tendance. Le marxisme, volontairement ou non allié au capitalisme, va de conserve avec ce dernier vers un système dans lequel la rationalité techno-économique, aboutissant à l'auto-régulation du système, s'identifie à la folie, dans un mercantilisme total et totalitaire qui tue la vie des peuples en supprimant précisément le droit à la différence — et à la puissance ! La complicité du socialisme et du capitalisme est aujourd'hui acquise. C'est de là que part le renouveau. L'automatisation du travail productif ? Vous voulez rire ! On va vers un énorme dispositif autorégulé pour mieux organiser le travail... » (Cf. entre autres G. Faye, *Le Système à tuer les peuples,* Editions Copernic, 1981).

A ce point de la controverse intervient inévitablement l'hypercriticiste. Donnons-lui la parole ; il la prend et prononce son jugement « La différence, le droit à la différence, au même titre que les droits de l'homme et du citoyen, appartiennent au patrimoine idéologique des classes moyennes, qui disposent aujourd'hui d'un grand poids social, disproportionné par rapport à leur influence politique. D'où leur effort pour mettre fin à ce décalage. De cette idéologie elles font — conformément à leur position dans la société actuelle — des emplois contradictoires. Il leur arrive soit de critiquer le pouvoir, soit de lui donner l'assaut pour le remplacer. Il arrive qu'elles essaient de se distinguer les unes des autres, en tant

que couches et strates ; et plus encore de se distinguer de la classe ouvrière. D'où le culte des différences, d'où la recherche de ces différences et distinctions dans la nourriture, le vêtement, l'ameublement, l'espace, en bref la vie quotidienne. Les différences ? Le prolétariat n'en a cure ; il n'a rien à voir avec ces raffinements intellectuels ; il se moque des régions, des différences locales ou nationales. Dans la mesure où cette idéologie l'atteint, sa conscience (de classe) s'obscurcit, ce qui peut l'engager dans des impasses. L'autogestion ? Elle risque de rejeter dans l'ombre, de reculer l'auto-détermination, l'autonomie de la classe ouvrière, et de nous mener vers un capitalisme autogéré ! Clarifions ! Eliminons les ambiguïtés ! Vous tous, hommes de droite ou de gauche, vous faites une erreur fondamentale, erreur à la fois de méthode et de théorie. Qu'est-ce qui est important ? Les contradictions ! les conflits ! Pas les différences !... On émousse, on atténue contradictions et conflits en leur substituant les différences. Voilà pourquoi le libéralisme hier et la droite aujourd'hui ont récupéré les prétendus droits, y compris celui à la différence. Il a fallu que la bourgeoisie accepte de payer le prix de ce qu'elle appelle le nouveau déploiement de son mode de production. Elle a payé pour associer à son système les classes moyennes, intellectuels et techniciens, classes sécrétées par elle et longtemps tenues en marge du pouvoir. Est-il vrai ou faux que le centre des villes et la vie citadine modelée par le capital viennent d'être occupés ou réoccupés par la nouvelle classe moyenne et la nouvelle bourgeoisie ?, alors que le peuple et la classe ouvrière n'ont pu les prendre en main ? Il en résulte d'ailleurs que le peuple et la classe ouvrière ne peuvent ni occuper la centralité, ni réaliser une véritable décentralisation ; de sorte que jusqu'à nouvel ordre, c'est-à-dire jusqu'à une véritable transformation révolutionnaire, le peuple et les travailleurs ne peuvent que subir le schéma opérationnel imposé d'en haut éviction aussi loin que possible des centres, ghettos et ségrégation, le contrôle étatique et politique évitant et lui seul la scission de la société... »

Réponses (à l'hypercriticiste en même temps qu'au représentant de la nouvelle droite)

« Tout ce que vous dites l'un et l'autre est exact, peut se dire et a déjà été dit, aussi bien en ce qui concerne l'autogestion que les droits dont celui à la différence. Le droit à la différence n'exclut pas toute ambiguïté. Il ne dispose pas d'une logique implacable. Oui, le capitalisme autogéré n'est pas impensable. Oui, les droits de

l'homme ont servi d'instrument politique à double tranchant, tantôt à l'impérialisme, tantôt à la lutte contre l'impérialisme. Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous touchons ici l'essentiel : l'enjeu et le théâtre de la lutte coïncident. Formule capitale et encore peu comprise. D'ailleurs le théâtre et l'enjeu s'élargissent. Le local, le régional, le national et le mondial font partie de ce vaste terrain sur lequel se développe la lutte politique. Vous, de la nouvelle droite, vous rejetez les « droits » en tant que négateurs de ce qu'est pour vous la différence. Vous dressez la différence contre les droits, alors que l'introduction dans ces droits abstraits de la différence les modifie et les transforme. Vous, l'hypercriticiste, vous rejetez les droits parce que selon vous nocifs, droit naïf et vain à l'opinion, droits trop réels à la propriété ; vous refusez ainsi ce qui concrétise les droits dans la démocratie, c'est-à-dire dans la lutte pour la démocratie. Plutôt qu'à une montée des classes moyennes, ne faut-il pas admettre qu'on assiste au commencement d'une crise de la société fondée sur la prédominance idéologique de ces classes composites et bigarrées, sous l'hégémonie du capital ? Vous, vous rejetez le concept de la démocratie que vous jugez vaine. Avec vos raisons ; or la raison critique appelle une autre démarche, celle qui élargit la conception — classique aussi bien du côté bourgeois que du côté marxiste — des droits et des luttes. Les revendications différentielles s'ajoutent aux revendications et aux conflits économiques pour en multiplier la force, loin de les émousser et de les rendre vains. Il est cependant exact que les liens entre le différentiel et le conflictuel changent avec le temps ; ce lien reste toujours conjonctural. Pensez-vous qu'un ouvrier francophone de Montréal ait pu s'entendre dire sans colère par son patron anglophone et anglophile, ou américanophile « Speak white ! » La pression du capitalisme anglo-saxon s'accentuait, en ces dernières années, dépossédant l'ouvrier canadien français de son « identité », cette fameuse identité dont on parle tant, elle-même riche de conflits et de contradictions cachées. D'où la proclamation inévitable de la différence, c'est-à-dire de l'identité retrouvée et développée dans et par la différence. Lorsque l'oppression nationale et linguistique, ou, si vous tenez à ce mot, « culturelle », s'ajoute à la domination économique et politique, celle-ci devient intolérable. La revendication devient alors différentielle. Il peut arriver que le national l'emporte sur le social, et tente de se le subordonner. Alors, il y a disjonction et séparation ; la revendication sociale cherche difficilement

l'accès à la conscience, au langage et au savoir, à l'action. Au cours de ce conflit le national et le différentiel peuvent étouffer le social. Pourtant la revendication sociale ne peut se passer de traverser et de retenir le national. Il lui faut passer à travers la phase différentielle et garder quelque chose de ce passage. L'accent se déplace sans cesse. Il faut ajouter que vous tous, nouvelle droite et hypercriticisme de gauche, vous confondez particularités et différences. Vous ne saisissez pas ou vous sous-estimez le passage de l'une à l'autre avec ses difficultés, ses conflits, ses rechutes et ses retours en arrière. Lorsque le national l'emporte sur le social, c'est qu'il retombe vers le particularisme au lieu de s'élever à la différence. Enfin, dernier argument, il y a des deux côtés une incroyable incompréhension de la pensée nietzschéenne. Vous, gauchisants et dogmatiques, vous en arriveriez à dire que Nietzsche représente l'aristocratie foncière et ses survivances. (Voir Marc Sautet, *Nietzsche et la Commune,* Sycomore 1981.) Autant dire, en prenant les textes de l'extrême jeunesse de Marx, que celui-ci représentait la petite bourgeoisie libérale en Allemagne. Quant à vous, hommes de droite, vous ne retenez de Nietzsche que l'exaltation de la volonté de puissance, alors qu'il faut y voir aussi et surtout le départ d'une analyse critique de cette volonté. La pensée, l'amour, la poésie, commencent là où cesse la volonté de puissance, où elle expire... »

3. *L'étatique et le quotidien.*

Essayons maintenant d'apercevoir dans sa complexité et sa totalité la question de l'Etat, déjà entrevue sous des aspects partiels. Effectivement, la question de la totalité se pose ici. Des analyses, il résulte déjà une inversion de la perspective admise couramment, quotidiennement. L'Etat et ses appareils administratifs et politiques *semblent* la clé de voûte de la société ; ils paraissent la tenir dans leurs mains puissantes. Ce n'est pas faux, ni dans la représentation, ni dans ce qu'elle désigne. Cependant cette représentation est mystificatrice. Maintenant l'Etat repose sur le quotidien ; il a pour base la quotidienneté. La thèse marxiste traditionnelle attribue pour « base » aux superstructures idéologiques et politiques les rapports de production et les forces productives. Aujourd'hui, c'est-à-dire depuis que l'Etat assure la gestion de la société au lieu de laisser faire les rapports sociaux, le marché, et les forces aveugles — aujourd'hui cette thèse est réductrice et insuffisante. Les rapports de domination et la reproduction de ces rapports ont conquis au cours

de grands conflits et de grands événements la priorité sur les rapports de production, qu'ils impliquent et qu'ils contiennent. Le quotidien également les implique et les contient à sa manière. Curieuse inversion : le quotidien et les gens dans le quotidien continuent à apercevoir l'édifice institutionnel au-dessus de leurs têtes. De même la foule des fidèles aperçoit la cathédrale ; les fidèles caressent du regard et de la main les piliers, sentent sous leurs pieds le sol. Dans le quotidien, ces fidèles ne se rendent pas compte qu'ils *sont* le sol sur lequel repose et pèse l'édifice. De tous leurs gestes, de leurs mots et de leurs habitudes, ils maintiennent et soutiennent l'édifice. L'idéologie néo-libérale a réussi à entretenir et même a raffermi cette mise en perspective illusoire. Seule une certaine tradition anarchisante a dans une certaine mesure redressé la perspective mais sans parvenir à ébranler l'édifice. Depuis la belle époque de l'anarchisme militant, contemporain de la belle époque bourgeoise, malgré le terrorisme qui continue la tradition anarchisante, l'édifice s'est perfectionné d'année en année en répondant au terrorisme de ses adversaires par le terrorisme d'Etat.

Le changement, dans la mesure où jusqu'à maintenant il y a eu changement, va vers l'aggravation. Il n'est pas besoin de disserter longuement pour prouver l'extension du contrôle étatique, c'est-à-dire policier. Mais attention aujourd'hui à la critique de l'Etat ! La situation politique oblige à reconsidérer et à remettre en honneur une différence qui semblait désuète entre *critique de droite* et *critique de gauche*. Ces deux attitudes critiques se mêlent souvent, dans une confusion dangereuse. Cette confusion s'accroît du fait que l'hypercriticisme a longtemps considéré comme droitier et réactionnaire tout énoncé concernant l'Etat qui ne comportait pas le souhait de l'abolir au plus vite, voire immédiatement. De plus la différence entre ces attitudes critiques s'estompait du fait que plusieurs desseins politiques, se réclamant tactiquement de l'unité nationale ou d'une action démocratique, prétendaient se situer au-delà de la division entre droite et gauche. Cette différence redevient actuelle. Que dit la critique de droite ? Elle incrimine la lourdeur bureaucratique des appareils d'Etat, leurs interventions maladroites, le coût énorme de ces interventions, les subventions et le soutien onéreux aux divers « laissés-pour-compte », etc. Quant à la critique de gauche, elle accuse les hommes de l'Etat de travailler opiniâtrement à sa consolidation, de briser le social en le faisant pénétrer dans la société entière, d'être répressifs, de dis-

poser tendancieusement de l'information, au bout du compte de prendre l'Etat comme une fin en soi et non comme un instrument au service de la société. Ce double procès, inséparable d'autres éléments idéologiques ou stratégiques, ne peut manquer de secouer l'étatique jusque dans sa base. La question de l'Etat se transforme ; elle devient l'Etat en question !

Cet Etat contemporain a trois versants le gestionnaire et administratif, — le sécurisant, l'Etat protecteur garant de la sécurité, assureur et rassurant, — enfin et surtout le versant mortel, armée et armement, police et justice, répression et oppression. Il n'est pas utile de revenir ici longuement sur cette organisation étatique ; il suffit de montrer que s'établit jusque dans le quotidien un conflit angoissant entre la sécurisation et le risque, entre la détermination fixe stipulée par en haut (l'identité) et l'inévitable devenir. Ce qui ne contribue pas peu au malaise, à l'insatisfaction incorporée dans les satisfactions. A la fois protecteur et oppresseur, gestionnaire et arbitre, autoritaire et rationnel, libérateur et identitaire, l'Etat actuel accumule les contradictions sous des discours officiels de la plus haute cohérence. La technocratie et la techno-structure étatiques ont longuement masqué sous l'idéologie de la compétence et de la performance l'énormité de la bureaucratie et son arbitraire. D'où les critiques mais aussi la dualité de ces critiques. D'où aussi la fuite de la joie, du plaisir et de la jouissance, entre les pattes du plus froid des monstres froids. D'où et de qui viendra la délivrance tant attendue ? La quotidienneté dépend étroitement de cette situation elle se déroule ou plutôt stagne sous cette emprise, le fonctionnalisme et le formalisme officiel dissimulant les entreprises de la volonté de pouvoir. Depuis des dizaines d'années, avec quel acharnement les hommes de l'Etat, un peu partout, rognent ce qui dépasse, détruisent ce qui ne rentre pas dans les normes imposées, frappant tel lieu social — le sexe, la drogue, la paresse, etc., — pour viser à travers ce lieu tout ce qui les menace. C'est ainsi que le quotidien se normalise. Les tentatives d'affranchissement sont tantôt réprimées, tantôt habilement récupérées et intégrées, ces deux aspects de la tactique des appareils gestionnaires se complétant. Est-il besoin de faire remarquer au passage qu'il s'agit ici des appareils gestionnaires et non des appareils idéologiques, susceptibles au plus de lancer des rideaux de fumée sur les opérations réelles ? L'Etat n'est d'ailleurs capable que d'un maintien apparent de l'unité et de l'identité nationales, dont il se sert sans vergogne. En

fait et dans la pratique les appareils étatiques poussent vers la rupture et la fragmentation, vers une société dissociée, ouvrage de l'Etat, dissimulée par lui, et maintenue de force dans les cadres politiques.

N'est-il pas clair et même évident que la critique du vécu quotidien doit quitter l'immédiat et se reconsidérer en fonction de l'action étatique et de ses énormes capacités organisationnelles ? Il ne suffit pas d'incriminer le capitalisme, la marchandise et l'argent, ainsi que la société dite bourgeoise, en tant que déshumanisante et accablante. Il ne suffit plus d'invoquer la transcendance de la « vraie vie » ou de la « vie vraie ». Il n'est même plus nécessaire d'établir la priorité morale, mentale ou spirituelle du surréel, de l'idéel, de l'irréel sur le réel. L'appel à l'art peut s'avérer aussi décevant que l'appel à la vérité contre la réalité. La réfutation de la marchandise comme monde et du mondial comme résultat du marché garde un sens ; par malheur ce sens implique aussi le non-sens de cette réfutation ; car l'essentiel aujourd'hui c'est l'Etat qui va s'érigeant au-dessus de ses propres conditions, dans le monde de la marchandise (lequel simultanément soutient l'Etat en général et tend à faire éclater chaque Etat particulier, en le dissolvant dans le mondial). Le rôle de la pensée théorique consiste ici à montrer le caractère mortel de l'Etat : il porte en lui les conditions de sa mort et de plus il mène à la mort. A partir de cette démonstration un choix semble inévitable, une bifurcation. Ou bien on tente d'aller au-delà de l'étatique en prenant pour hypothèse d'action et de pensée sa rupture ou sa dissolution — ou bien on tente de s'installer dans l'actuel, en contournant et détournant la pression, en l'utilisant au besoin pour motiver les micro-décisions. Cette dernière option est-elle possible ? Sans doute, si l'on admet que toutes les données de la question sont explicitées, qu'il n'y a rien aujourd'hui d'aveugle et d'opaque comme le fut jadis le déploiement du marché, de l'industrie, de la technique.

Mais peut-être cette option est-elle inutile, s'il est vrai que le changement du quotidien s'opère par les deux voies, le local et le global, le micro et le macro ?

On pourrait croire que la splendeur du pouvoir et celle de l'Etat n'ont rien à voir avec l'humilité du quotidien. Quelle erreur ! L'analyse critique commence par désenchanter l'étatique et la sphère du pouvoir. Ils n'ont rien de magique, rien de sacramentel. Le charismatique ? Cette métaphore, magique elle-même, n'a plus

de sens dans la politique contemporaine, où le pouvoir s'acquiert par tactique et stratégie, par manœuvres et opérations, y compris les opérations publicitaires.

L'Etat aujourd'hui ne se contente plus de « surveiller et punir ». C'était l'Etat de la belle époque, qui assumait une fonction éthique de normalisation : élaguer l'inutile, éliminer l'anormal. Aujourd'hui, l'Etat gère le quotidien soit directement soit indirectement. Directement par les règlements et les lois, par les interdits multipliés, par l'action tutélaire des institutions et des administrations. Indirectement par la fiscalité, par l'appareil de la justice, par l'orientation des médias, etc. Depuis la belle époque du « surveiller et punir », il se passe une sorte de renversement de la situation. Jadis, ce qui n'était pas interdit était autorisé. Aujourd'hui, tout ce qui n'est pas autorisé est interdit. Renversement opéré de l'époque gaullienne jusqu'à l'époque giscardienne, dont on n'aperçut les conséquences qu'après le fait accompli, donc trop tard pour s'y opposer. D'autant que cette extension de l'interdit a pu se couvrir d'une idéologie pseudo-libérale. Il va de soi que l'Etat ne peut à lui seul assurer le contrôle d'une société entière, c'est-à-dire de groupes et d'êtres humains en nombre souvent considérable. Il fonctionne donc en garantissant l'imbrication et l'équivalence de diverses formes et « sous-systèmes », par exemple l'enseignement, la médecine et l'organisation de la santé, l'organisation du temps et de l'espace, etc. Il s'appuie principalement sur le monde de la marchandise, forme en action dans la vie quotidienne, de même que sur le système contractuel, autre forme en action. Etat de services ? On le dit, on le prétend ; en vérité Etat contrôlant le quotidien parce qu'il contribue à le faire. Et même il le *modèle*. Il le façonne. Ce qui ne veut pas dire que chaque « usager » puisse passer aisément de l'un à l'autre des sous-systèmes ou de l'une à l'autre des formes que l'Etat relie et dont il assure l'équivalence.

Qu'est-ce qui échappe à l'Etat ? Le dérisoire, les minuscules décisions dans lesquelles se retrouve et s'éprouve la liberté prendre l'autobus à cet arrêt-ci ou à celui-là, adresser ou non la parole à telle personne, acheter tel ou tel objet, etc. A partir des microdécisions, la liberté cherche à prendre son élan. S'il est vrai que l'Etat ne laisse hors de lui que l'insignifiant, il n'en reste pas moins que l'édifice politico-bureaucratico-étatique a toujours des fissures, des interstices et des intervalles. D'un côté l'activité administrative s'acharne à boucher ces trous, laissant de moins en moins d'espoirs

et de possibilités à ce qu'on a pu appeler la liberté interstitielle. D'un autre côté l'individu cherche à élargir ces fissures et à passer par les interstices.

Il n'est pas certain que toutes les fonctions de l'Etat, anciennes et/ou nouvelles, archaïques ou historiques, innées ou acquises, se maintiennent telles quelles, simplement en se renforçant. Certaines fonctions fluctuent. Par exemple on sait que depuis qu'existent les firmes dites multinationales, la gestion de l'économique et du social par l'Etat se modifie. Il se pourrait que l'Etat dit national devienne le gérant, pour les firmes mondiales, des territoires nationaux et des rapports de production dépassés. Des décisions importantes se prennent au niveau de l'Etat, c'est-à-dire au niveau national et global, mais hors des institutions. Consultations et concertations ont lieu entre personnalités, réunions au cours desquelles se mélangent et se confrontent le « privé », c'est-à-dire les intérêts des firmes nationales ou internationales, et le « public », c'est-à-dire les représentants des divers groupes concernés. Les organismes étatiques et les dirigeants politiques participent aux décisions en vue de maintenir le marché intérieur, la cohérence stratégique, l'unité nationale et le fameux consensus, en bref la logique du mode de production. Une fonction semble destinée à se consolider, sauf imprévu ou innovation la gestion du quotidien, en tant que produit général à la fois de l'économique, du politique et du stratégique, et même de l'idéologie. De sorte que tout ce qu'on a vu jusqu'à maintenant risque de n'être que plaisanterie à côté de ce qui nous guette l'Etat du savoir total, le passé, le présent et l'avenir de chaque membre (individu ou groupe) inscrits, décrits, prescrits par des « services » parfaitement informés jusqu'au moindre déplacement, jusqu'au plus petit paiement, jusqu'au plus insignifiant des actes sociaux et individuels. Si on laisse faire, ce tableau de science-fiction pessimiste deviendra peu à peu notre paysage familier, parce que c'est commode d'avoir chez soi un appareil technique qui semble prendre en charge toute la vie quotidienne. Il se pourrait qu'un jour, sauf imprévu ou initiative, une armée de bureaucrates, sous les ordres d'un état-major technico-politique, traite le quotidien non pas comme un objet ou un produit, non plus comme une semi-colonie, tout simplement comme un pays conquis.

4. *L'espace et le temps.*

Avant d'examiner de plus près l'informationnel, occupons-nous un peu du temps et de l'espace sociaux. En ce domaine, les changements furent lents mais profonds. D'abord, dans l'espace terrestre, tout a été exploré, presque tout occupé et mis en valeur. Que reste-t-il de vacant ? Le fond des mers. Encore les grands Etats s'en occupent-ils avec une activité inquiétante ; certains théoriciens des stratégies ont annoncé qu'un conflit mondial pourrait surgir des rivalités concernant les ressources des océans. Quant aux forêts, aux lacs, aux plages, aux montagnes, ils sont presque complètement « appropriés ». Est-il besoin d'à nouveau insister sur le fait que la propriété privée signifie la désappropriation ? L'espace ludique, où le corps se retrouve en retrouvant l'usage, devient occasion de profit, celui-ci se soumettant les possibilités de jouissance et les dégradant. Occupation par les intérêts et la propriété privée signifie contrôle, c'est-à-dire fin de la liberté indispensable à la pleine jouissance. Cette occupation des lieux et des espaces exceptionnels ne va pas sans incidences sur le quotidien ; en effet, jusqu'au fond de l'accablement, de la monotonie, de l'ennui, les gens du quotidien espèrent en des lieux et des temps vacants, en des activités libres, c'est-à-dire ludiques. Le ludique est récupérable et largement récupéré ; cependant il reste lui aussi « le théâtre et l'enjeu » d'un conflit, auquel il arrive de prendre une forme aiguë, à propos d'une plage, d'un accès à la mer, d'un pâturage, etc.

Le temps, dans sa multiplicité, peut s'envisager soit qualitativement, soit quantitativement — soit comme temps biologique ou physiologique, soit comme durée psychologique, soit enfin comme temps social, en laissant de côté le temps sidéral, le temps historique, etc.

Comme temps naturel, il a un caractère rythmique. Le rythme fait partie intégrante et déterminante du temps qualitatif. Il a également un caractère quantitatif ; il se mesure : fréquences, intensités, énergies véhiculées, etc. Mais les rythmes sont multiples et interfèrent qualitativement battements du cœur, respiration, alternances de la veille et du sommeil, de la faim et de la soif, etc. Ces rythmes dont il vient d'être question ne sont que les plus facilement constatables, les uns circadiens, d'autres mensuels, etc. Bien que répétitifs, les rythmes et les cycles prennent toujours l'allure de la nouveauté l'aube semble toujours la première. Le rythme n'empêche pas le désir et le plaisir de la découverte ; la faim et la soif paraissent toujours nouvelles. Serait-ce une sorte de grâce

d'oubli qui protège le rythmique de l'obsolescence, sans pour autant enlever toute mémoire ? Par contre, dans le répétitif linéaire, l'identité formelle et matérielle de chaque « top » se reconnaît, engendrant lassitude, ennui et fatigue.

Lorsque les marxistes s'occupèrent des rythmes, ils ne les ont considérés qu'à partir du travail. Effectivement les gestes et les actes du travail collectif s'organisèrent au début rythmiquement, s'accompagnant le plus souvent de chants chants des rameurs, des haleurs, des moissonneurs, des bergers, des marins, etc. Toute une esthétique dite marxiste s'appuya sur l'hypothèse d'une transformation et transposition artistique des rythmes du travail, devenant fins au lieu de moyens et plaisirs au lieu de scander l'activité productrice. Cette thèse néglige un certain nombre de faits. Premièrement, les rythmes vitaux sont antérieurs au travail social organisé ; les sécrétions hormonales obéissent à des cycles différents, ce qui permet de mettre l'accent sur le caractère différentiel des rythmes. Secondement les gestes du travail ne s'organisèrent rythmiquement que dans les travaux antérieurs au travail industriel. Plus l'activité productrice se rapproche de l'organisation industrielle qui utilise des machines, plus le répétitif devient linéaire et perd le caractère rythmique. Par exemple une série d'opérations telles que les coups de marteau pour enfoncer des clous, ou la production de pièces par une fraiseuse, ou le montage d'une voiture. Si la série des coups de marteau prend parfois une sorte de rythme, c'est que le travailleur cherche à échapper à la monotonie linéaire. Dès les débuts de l'organisation industrielle, il y a brutale interférence des processus vitaux rythmiques et des opérations linéaires. Ce qui annonce des processus complexes et n'appuie pas la thèse d'un passage direct des rythmes pratiques du travail aux rythmes esthétiques en musique, dans la danse, en architecture, etc. Le problème général, c'est ici celui de la spatialisation des processus temporels. Dans cette perspective, l'œuvre d'art présente une victoire du rythmique sur le linéaire, qui intègre celui-ci sans le détruire. Le répétitif cyclique et le répétitif linéaire se rencontrent, se heurtent. Ainsi en musique le métronome donne un tempo linéaire ; mais la suite enchaînée des intervalles par octaves a un caractère cyclique et rythmique. De même dans le quotidien les multiples rythmes et cycles d'origine naturelle, qui se transforment par la vie sociale, interfèrent avec les processus et successions linéaires des gestes et des actes.

La rythmanalyse, science nouvelle en voie de constitution, étudie ces processus hautement complexes. Il se pourrait qu'elle complète ou supplante la psychanalyse. Elle se situe à la charnière du physique, du physiologique, du social, au cœur du quotidien. Ici pourraient trouver place des éléments de rythmanalyse. Cette connaissance part d'observations empiriques, par exemple les vagues de la mer avec leur prodigieuse complexité d'ondulations et de rythmes, ou la musique, unité entre la mélodie, l'harmonie et le rythme. Cette connaissance aurait, par rapport aux sciences actuelles, un caractère pluridisciplinaire ou transdisciplinaire. Elle ne peut pas ne pas faire appel aux théories ondulatoires, au principe de la superposition des petits mouvements alors que les mouvements ondulatoires plus amples interfèrent. Elle ferait appel également à une physiologie des organes et de leurs fonctionnements, considérés dans le temps et pas seulement dans l'espace anatomique, ce qui a longtemps limité les perspectives de la physiologie. Elle étudierait donc tous les rythmes cycliques, à partir de leur origine ou fondement, la nature, mais en tenant compte de leurs modifications par les interférences avec les processus linéaires. L'important, ici, c'est l'écrasement progressif des rythmes et des cycles par le répétitif linéaire. Il faut souligner que seul le linéaire se laisse pleinement quantifier et homogénéiser. Sur une montre ou une horloge, les dispositifs mécaniques soumettent le cyclique — les aiguilles qui tournent en soixante secondes ou en douze heures — au linéaire du comptage. Dans les appareils de mesure et même dans les montres récentes le cyclique (le cadran circulaire) tend à disparaître. Le temps social intégralement quantifié est indifférent au jour et à la nuit, aux rythmes des impulsions.

L'analyse critique du quotidien fait une grande place à la différence des deux types de processus répétitifs et à leurs interférences. Elle doit faire une place encore plus grande à la quantification intégrale du temps social à partir de la mesure du temps de travail et de sa productivité dans l'industrie. C'est à partir de l'organisation du travail — divisé et composé, mesuré et quantifié — que la quantification a gagné la société entière, contribuant ainsi à la réalisation du mode de production. C'est également à partir de cette quantification que se constitua la quotidienneté, éliminant presque complètement le qualitatif dans le temps et l'espace, le traitant comme un résidu à faire disparaître. Le qualitatif a *presque* disparu. Mais ici encore ce « presque » a beaucoup d'importance. C'est en ce sens que le quotidien représente la généralisation de la rationalité industrielle, de l'esprit

d'entreprise, de la gestion capitalistique, reprise et imposée par le sommet étatique et institutionnel. A la limite la quantification absolue, la pure rationalité, l'abstraction triompheraient. Le *presque* veut dire que cette limite ne peut pas s'atteindre et qu'il persiste toujours une autre possibilité.

« Qu'est-ce que l'espace urbain ? Qu'est-ce que la ville ? Qu'est-ce qui les compose, et comment, aux différents niveaux, l'immeuble, l'édifice, le monument, en un mot l'architectural et à un autre niveau l'urbanistique ?... » On en vient à penser que ces interrogations, en apparence empiriques et positives, ont une secrète correspondance avec les questions philosophiques « Qu'est-ce que l'homme ? Quel est son rapport avec l'être ? Quel est le rapport entre l'être et l'espace ? Qu'en est-il de l'être de l'homme, de son devenir, de son ascension ou de son néant ? » Si nous savions définir « l'homme », ne pourrions-nous définir l'urbain et la ville ? A moins que ce ne soit l'inverse, et qu'il ne faille d'abord connaître la ville pour définir cet animal politique qui construit la cité pour y demeurer ou pour la fuir ? Ce serait alors l'urbain que la pensée questionnante interrogerait d'abord, plutôt que le savoir pris isolément ou le pouvoir *in abstracto*. Peut-être la ville contient-elle la réponse à des questions cruciales et pourtant méconnues longuement par les philosophes. A moins qu'inversement l'énigme de la ville ne signifie une absence de réponse. Ces immenses rassemblements de choses, d'hommes et de femmes, d'œuvres et de symboles, ont-ils un sens non encore décrypté — ou n'ont-ils aucun sens ? Quoiqu'il en soit c'est dans la ville et l'urbain que s'instaure la quotidienneté, la nôtre.

Et nous voici devant un nouveau paradoxe parmi tant d'autres l'éclatement de la ville historique se poursuit depuis la fin du XIX[e] siècle et le début du XX[e] siècle. Cet éclatement figure dans l'effondrement des référentiels déjà mentionné. Or, par un effet singulier, cet éclatement a permis une analyse nouvelle du fait urbain. Voilà la ville sous nos yeux, sur le terrain des périphéries banlieusardes ; la voilà en débris, en fragments, en pièces détachées, posées les unes à côté des autres. Dans cette ville en miettes il n'y a plus qu'à inventorier les éléments de l'ensemble, en n'oubliant pas qu'ici ou là peuvent manquer des pièces et que l'éclatement a pu les déformer. Les éléments que réunissaient dans une forte unité (que la fragmentation fait disparaître et qui par conséquent fait problème) les villes historiques, ces éléments se perçoivent isolément. Ainsi le connaître se fraie sa route à travers le négatif ! La plupart des spécialistes des ques-

tions urbaines, contents d'une pareille aubaine, se satisfont en décrivant les morceaux ; ils trouvent suffisante l'analyse mortelle effectuée par la pratique contemporaine sur l'urbain. Ils désignent ce qu'ils ramassent avec des noms qui semblent contenir un grand savoir l'habitat, le domaine bâti, le minéral et le végétal, les équipements, etc. Or ces termes, loin de contenir la connaissance de l'urbain, ne désignent que des fonctions séparées par l'opération anatomique, par la disjonction en entités inertes des éléments historiques de l'urbain. Or c'est dans ce *cadre* — mot très exact qui désigne bien la rigidité et l'inertie du résultat — qu'ont à vivre les gens du quotidien.

Ceux qui ne renoncent pas à l'analyse critique et à la pensée théorique, ceux-là savent qu'ils n'ont devant eux que le spectre de la ville. Et cela au double sens du mot *spectre* a) *analyse* comparable à celle de la lumière blanche par le prisme qui la décompose mais qui en même temps montre ce qu'implique la clarté apparemment simple du soleil ou d'une source lumineuse, b) *fantôme,* survivant à ce qui fut jadis l'urbanité vivante et son unité.

Agencer et combiner ces éléments séparés ne rend pas à la ville la vie perdue. Ici encore le mort saisit le vif ! La ville est aliénée comme l'humain auquel elle offre son abri. De plus, l'analyse spectrale n'est pas exhaustive ; les périphéries et banlieues écartent certains éléments indispensables à l'urbain, par exemple la mémoire et les symbolismes jadis incorporés dans les monuments. Toute analyse, c'est connu et souvent oublié, risque de tuer son objet pour voir et savoir ce qu'il contient. L'analyse effective de la ville sur le terrain de son éclatement doit maintenant se subordonner à une méthode dont le mot d'ordre et la procédure ont déjà été énoncés situer et restituer. Or une telle démarche ne peut s'inaugurer et se poursuivre sans tenir compte de la vie quotidienne des intéressés habitants, citadins et citoyens, ou encore « usagers ». C'est une problématique qui s'esquisse. Nouvelle ? Pas tout à fait mais rarement exprimée dans toute son ampleur.

La problématique du temps et de l'espace déborde de beaucoup le présent exposé. Les recherches et découvertes suivent un parcours semé d'obstacles et d'embûches. Par exemple il est possible que l'analyse se trouve devant des évidences aveuglantes, c'est-à-dire devant des causes ou raisons de certains effets constatables, causes ou raisons qui n'ont rien de caché encore qu'il faille les découvrir ; elles sont si familières qu'on ne les aperçoit pas. Il en va ainsi dans l'étude du langage où chacun utilise des formes et structures sans pour autant les

connaître comme telles. De même dans l'étude de la vie quotidienne et de l'urbain où le plus familier est aussi le moins connu et le plus difficile à déceler.

Le temps comme tel est irréversible. Impossible, impensable de revenir en arrière. L'intégrale répétition du passé peut se demander à la divinité par celui qui croit à sa toute-puissance (Kierkegaard). Elle peut se concevoir dans l'absolu, ontologiquement et métaphysiquement (le retour éternel). Remonter le temps, c'est une démarche de la réflexion, qui reconstruit difficilement le passé de l'individu, du groupe ou de telle société. L'espace, en tant que réversible, se discerne du temps irréversible, bien que la liaison de l'espace et du temps soit intime. Or le temps se projette dans l'espace par la mesure, en s'homogénéisant, en apparaissant dans les choses et les produits. Le temps du quotidien ne se représente pas seulement dans les horloges et les montres ; il se représente aussi dans les photos, dans les bibelots-souvenirs. Ces objets-mémoire, ces traces sensibles et immédiates du passé semblent dire dans le quotidien que le passé n'est jamais révolu. Il signifie, non pas explicitement mais implicitement, la réversibilité du temps. Dans ce temps en débris, en miettes, on peut revenir en arrière vers le passé puisqu'il est là. Plus que les autres, l'objet *kitsch* a ces curieuses propriétés mixte entre la mémoire, le souvenir, l'imaginaire, le réel. L'illusion de réversibilité donne au temps quotidien une allure qui peut se prendre pour le bonheur et qui effectivement possède un certain air heureux ou du moins satisfait. Echapper au temps, s'échapper du temps, non dans l'intemporel de la grande œuvre mais au sein de la temporalité elle-même, n'est-ce pas agréable ? Mais voici une conséquence : l'élimination du tragique et celle de la mort. On se demande parfois comment et pourquoi cette époque tragique n'a pas la conscience tragique, pourquoi elle élimine la connaissance tragique autour de laquelle tourne la pensée. Réponse partielle l'apparence et l'illusion de réversibilité du temps quotidien, représenté par des objets qui ont ce sens et ce privilège. Eliminer le tragique fait partie du tragique de l'époque. Cette élimination ne sort pas de l'apparence. Sous la mascarade du *kitsch* le tragique chemine. Si les objets forment un système, ce qui peut s'admettre dans le cas des objets fonctionnels, tels que les ustensiles et les meubles, le sens de ce système ne se trouve pas dans ce qu'il déclare mais dans ce qu'il dissimule et qui va du tragique au mode de production en passant par le malaise du quotidien. La production du quotidien qui s'oppose au quotidien comme œuvre com-

porte ainsi la production de l'espace et du temps quotidiens ainsi que celle des objets qui occupent la quotidienneté, objets dont la foule doit remplir le temps et l'espace. Cette foule, elle aussi est à la fois homogène et brisée et hiérarchisée. Sur ce schéma « homogénéité-fractionnement-hiérarchisation », l'essentiel a été dit. Comme ce schéma organisationnel a été découvert à propos de l'espace, il n'est pas utile d'y revenir. A travers de telles formes organisationnelles qui exercent leur action dans divers secteurs et domaines, et bien que ces formes et schémas ne correspondent à aucune institution déterminée, le quotidien s'en trouve lui-même institué. Stratégie ? Oui et non. Non, car le résultat s'atteint selon les modalités objectives donc « inconscientes » du mode de production. Et cependant oui, car l'orientation donne lieu à de multiples opérations tactiques visant un résultat global.

L'espace social (comme d'ailleurs l'espace théâtral, pictural, ou architectural) ne peut plus apparaître comme la découverte d'un espace extérieur pré-existant et « réel », pas plus que comme le recouvrement d'un espace naturel par un espace mental « vrai ». Ces schémas philosophiques ne peuvent plus être retenus. L'espace social se manifeste comme réalisation d'un schéma pratique général. Produit, il s'effectue selon un instrument opératoire aux mains d'un groupe d'experts, de technocrates, eux-mêmes représentatifs d'intérêts particuliers mais en même temps d'un mode de production conçu non pas comme une réalité accomplie ou comme une totalité abstraite mais comme un ensemble de possibilités en voie de réalisation. Cette théorie rend compte à la fois de la spécificité du schéma organisationnel (homogénéité-fragmentation-hiérarchisation) et de son apparition historique à un moment donné dans le devenir du mode de production. A ce moment une représentation de l'espace — pas du tout innocente car elle implique et contient une stratégie — se donne pour du savoir désintéressé. Elle se projette objectivement ; elle s'effectue matériellement, pas des moyens pratiques. Il n'y a donc pas d'espace réel ou d'espace vrai mais des espaces produits selon certains schémas élaborés par tel ou tel groupe dans le cadre général d'une société (c'est-à-dire d'un mode de production). Cette théorie rend également compte de la correspondance entre les divers espaces l'espace général de la société, l'espace architectural, l'espace quotidien, celui des transports comme celui de l'ameublement, etc.

La mise en miettes du temps et de l'espace dans l'homogénéité générale, l'écrasement des rythmes et des cycles naturels par la

linéarité, ont des conséquences sur d'autres plans. Cette situation engendre un besoin de rythmes. L'imposition du quotidien tel qu'on l'a défini va donc avec des innovations rythmiques dans la musique et la danse, innovations qui accentuent le rythme et le restituent dans le quotidien. Serait-ce par hasard que l'instauration de cette quotidienneté va avec l'immense succès des rythmes exotiques ou extatiques, avec le rôle croissant de la musique dans la vie sociale, avec la recherche de la « défonce » et de l'extra-quotidien dans la transgression de toutes les règles jusqu'à la transe mortelle ? La fête, par ailleurs récupérée et commercialisée, se rétablit avec ces traits abolis ruptures, transgressions, extases. C'est ainsi que le quotidien entraîne une réplique ; parce qu'il devient le normal, la rupture prend des formes anormales, voire morbides. Il ne faut pas s'en étonner, encore moins s'en indigner. Le dyonisiaque, chez les Grecs, ne se soumettait pas à la pure idée de la beauté. Les bacchantes, parcourant la campagne en hurlant, démoniaques, déchirant les êtres vivants qu'elles rencontraient, ne devaient pas être « belles ». Encore ne s'agissait-il pas alors d'une rupture du quotidien mais d'un retour aux forces cosmiques...

Dans et par la musique et la danse, le temps redevient irréversible. La fête se déroule à nouveau en allant vers sa fin, en consumant ce dont elle tire sa substance énergie, désir, violence. Le négatif surgit dans toute sa force au sein de la positivité quotidienne.

5. *L'informationnel et le quotidien.*

Pendant longtemps, les innovations technologiques dans le domaine informationnel (cybernétique) s'appliquèrent surtout à la gestion (informatique de gestion). Depuis quelque temps de nouveaux progrès techniques et de nouveaux processus économiques permettent ou plutôt exigent l'application à la production. Plus exactement les deux applications se discernent et se complètent. D'un côté les processus du travail productif se modifient, mettant en question les anciennes divisions du travail. D'un autre côté les informaticiens annoncent la généralisation de leur savoir théorique et pratique à la société entière. Contrastant avec le pessimisme et le nihilisme, avec les prophéties apocalyptiques qui régnaient il y a peu de temps encore dans l'intelligentsia, les prophéties optimistes des techniciens et des milieux officiels ont envahi les médias et les publications.

Il faut considérer cette affaire avec beaucoup de sérieux. En effet, l'informatique, la télématique vont certainement modifier la vie

de la société. Elles ont déjà commencé à la modifier. La communication est un fait important, peut-être essentiel, dans la pratique sociale depuis les débuts de l'histoire et de la préhistoire. L'informatique avec ses implications et les disciplines annexes ira-t-elle jusqu'à transformer la vie quotidienne ? Jusqu'à transformer les rapports sociaux de production, de reproduction et de domination ? Voilà le problème.

Il a d'autant plus d'importance et d'intérêt que les technologies nouvelles viennent à leur heure, si l'on peut ainsi parler en formulant une sorte de pléonasme. Elles prolongent en se greffant sur lui le processus déjà mentionné de « formalisation du quotidien ». La prédominance croissante de l'abstrait-concret a été analysée précédemment dans ses grandes lignes, sans que ce thème soit épuisé, de loin. L'abstrait-concret règne dans le quotidien, au lieu et place du *concret* (humain chaque objet, chaque geste ayant un sens parce que liés pratiquement à une civilisation) et de *l'abstrait* (opposé au concret et distinct dans l'imaginaire comme dans l'idéologie). Comment se définit ce déplacement ? On l'a vu par le monde de l'échange et de la marchandise, — par la légalité et l'importance de la Loi impersonnelle et souveraine, — par la valeur attribuée au langage et plus généralement aux signes. Ces priorités ont été reconnues avec facilité par le savoir, puisqu'il y reconnaissait ses propres instruments ; cette reconnaissance n'en n'a pas moins donné lieu à des interprétations et des superfétations, tous les actes sociaux, y compris celui d'acheter et de consommer, passant pour simples « effets de signe ». Cet immense processus réalise les conditions de possibilité pour un emploi massif des technologies nouvelles. Les partisans de ces technologies, théoriciens ou plutôt apologistes, vont jusqu'à dire qu'elles constitueront un nouveau *mode de production,* celui dont rêvaient les révolutionnaires mais qui s'accomplira par une révolution tranquille et silencieuse. Ce mode de production comporterait essentiellement la production des biens immatériels supplantant la production des produits matériels, ainsi que la prédominance de plus en plus complète des services sur les autres activités.

Les effets de signe ? C'est maintenant qu'il faut les saisir, les définir et voir leur importance ainsi que leurs limites. Le moment n'était pas bien choisi pour une définition et une conclusion lorsque la signification sociale de l'objet entra dans son évaluation, c'est-à-dire dans la valeur d'échange, comme l'a cru Jean Baudrillard (*Pour une critique de l'économie politique du signe,* Gallimard, 1972). Ce

n'était là qu'un moment, un épisode dans un processus plus ample et qui se poursuit. Certaines théorisations ont ceci de caractéristique qu'elles extrapolent à partir d'une réalité. Elles poussent jusqu'au bout la tendance inhérente à cette réalité, ce qui les rend dignes de remarque mais en même temps les marque et les date. On en arrive ainsi facilement à une critique radicale, mais à une radicalité absurde. Chaque acte social obéissant à des effets de signe consacrerait tous les rapports sociaux qui aboutissent à cet effet. Les objets en apparence les plus insignifiants, ce seraient les médiateurs les plus actifs. Manger un morceau de pain, ce serait communier avec tous les travaux et toutes les conditions de travail qui ont produit cet aliment. Donc les accepter. Une telle thèse est *vraie* ou du moins exacte, mais elle montre jusqu'à l'évidence comment une certaine recherche de la vérité peut mener à l'absurde. Effets de miroir ! effets de langage ! effets de signe ! Que d'effets, dont on abuse sans rechercher les conditions réelles de ces effets à la fois réels et irréels. Ces conditions se découvrent dans le processus qui va vers l'abstrait-concret ; ce processus ne va jamais jusqu'à l'abstraction pure, qui coïnciderait avec le vide et le néant. Il y va *presque ;* mais au moment où il atteindrait cette limite, le processus est pour ainsi dire ramené en arrière, réincarné ou réincorporé par le quotidien. De même, à l'autre pôle, il ne peut pas se perdre dans la substantialité du concret et du réel ; il est renvoyé vers l'abstraction. Ne peut-on en dire autant aux apologistes de l'informationnel ? Il n'en n'est pas moins certain que l'avènement de l'informatique, qui balaie certaines idéologies antérieures, pose de nouveaux problèmes à dimension planétaire. Faut-il choisir un des termes de l'alternative informatisation de la société (par en haut), ou socialisation de l'informationnel (par la base) ? Cette contradiction ne peut-elle se résoudre ?

Une nouvelle idéologie s'élève à l'horizon, non moins inquiétante que celles qui trouvèrent dans l'usage et dans l'échange — les deux modalités de la valeur — un prétexte, un lieu d'origine ou d'impact. Un texte qui peut sembler déjà lointain mais qui fait date, le rapport Nora-Minc (1978), se donnait pour strictement objectif et scientifique. Ce rapport contenait des suggestions et des avertissements politiques, formulés et motivés. Il signalait quelques dangers le rôle des firmes mondiales telles que I. B. M., l'intervention brutale de l'Etat dans l'information. En même temps ce texte proposait un modèle de société. Utopie technocratique ? Prévision sociologique ? L'un et l'autre. Selon cette perspective ou cette prospection, la société

informationnelle allait inéluctablement se diviser en trois niveaux ou secteurs : *a*) les pouvoirs régaliens, c'est-à-dire souverains (royaux), ceux de l'Etat et du chef de l'Etat, contrôlant l'information, mais aussi l'énergie ainsi que les relations extérieures du pays, donc les relations avec les firmes mondiales et le marché ; *b*) le secteur associatif, reconstituant la vie des groupes, donc le social oblitéré et accablé par la longue prédominance de l'économie productrice de biens matériels ainsi que par les abus du pouvoir étatique ; *c*) le secteur ou niveau compétitif, abandonné à la concurrence des individus, permettant leur sélection dans une lutte incessante pour les places et les fonctions au sein de la hiérarchie.

En somme, ce rapport proposait un modèle de société triadique ou ternaire (à trois niveaux) cependant que d'autres auteurs (André Gorz, etc.) se contentaient d'une scission en deux parties (société duale). D'une manière inconsciente, les auteurs de ces divers textes introduisaient dans leurs conceptions le schéma « homogénéité-fragmentation-hiérarchie », en essayant spontanément d'en limiter les dégâts. Selon d'autres auteurs, l'informationnel doit aboutir à une sorte de révolution culturelle plutôt qu'à une mutation politique et sociale ; certains vont jusqu'à dire que l'Etat consentirait à ne plus être l'acteur exclusif ou dominant du jeu social, à s'effacer devant d'autres acteurs bien informés et même à dépérir ainsi. Ces modèles se fondent sur une hypothèse celle d'une société construite à partir du seul savoir, impliquant donc la mort du vécu ou du moins sa réduction aux effets de signes de l'informationnel.

Il faut donc examiner de près ces théories et savoir si l'on peut aboutir à la gestion intégrale du quotidien par l'action globale de l'informationnel, — à la transparence intégrale de la société entière avec la fin de l'opacité dans le vécu, — à la réduction du connaître à l'informationnel, etc.

a) *Contre la théorie unitaire.*

Ne faut-il pas distinguer très nettement, dans l'informationnel, d'abord la théorie scientifique, ensuite les applications technologiques, et enfin la commercialisation des appareils, leur entrée dans la pratique sociale et leur introduction dans la vie quotidienne ?

Scientifiquement, l'information est une quantité. Elle se mesure. Elle se définit par un *coût* combien de signes faut-il employer pour transmettre un message ou une suite de messages ? — combien d'opérations faut-il pour retrouver dans un amas d'objets celui qui correspond à certains caractères désignés d'avance ? etc. Ce qui donne

une probabilité et se traduit par une fonction logarithmique H (unité d'information, le Hartley) $= \Sigma$ pi Log $2\frac{1}{pi}$, où pi désigne une probabilité d'occurrence, celle d'un ordre des signes au ennième message. La quantité H s'annule dans un premier cas-limite, celui où tous les messages sont connus à l'avance parce qu'ils se répètent purement et simplement. Alors la redondance, inverse de H $(\frac{1}{H})$ est infinie. Cette même quantité, l'information, est maximale quand il existe *n* messages complètement différents et de plus équiprobables. (H $=$ Log N). Alors la redondance est minimale.

Première remarque : dans le cas de la grande redondance, l'intelligibilité est parfaite. On l'a déjà noté la théorie de l'information montre l'identité de l'intelligible et du redondant. Ce qui a la plus grande importance pour comprendre le quotidien et le rôle du répétitif dans la clarté apparente de cette quotidienneté. La redondance élimine les bruits qui se mêlent au message ; quant à l'information, elle implique surprise donc désordre. Pas de différences ? C'est la platitude. Par contre, un excédent de différences tue le sens en empêchant la compréhension c'est-à-dire le décodage. Pourtant l'application parfaite d'un code entraîne la répétition dans l'intelligibilité parfaite et par conséquent la monotonie parfaite.

Seconde remarque non moins importante l'expression mathématique ci-dessus correspond à celle de l'énergie et de sa dégradation, c'est-à-dire à la théorie de l'entropie. La théorie de l'information se développe comme la thermo-dynamique. L'information étant un désordre qui implique un certain ordre, il y a dégradation (perte) de l'énergie informationnelle par accroissement de l'entropie. Ce qui semble faire appel à une « négentropie », c'est-à-dire à des instants où rebondit l'énergie, où jaillissent des possibles, contre la tendance à l'amortissement. On voit poindre une *dialectique* de l'informationnel qui envelopperait sa *logique,* à savoir l'identité, le répétitif, le redondant, l'intelligible, en la soumettant au conflit de l'ordre et du désordre. Cet aspect de l'informationnel semble échapper aux idéologues qui greffent leurs interprétations sur la théorie scientifique et la seule logique. On voit poindre également un paradoxe de l'idéologie informationnelle fonder un ordre social et constituer un modèle cohérent sur une théorie qui de fait est une théorie du désordre. Selon les modèles proposés, d'où surgiraient les sources du désor-

dre qui seul permet à l'informationnel de fonctionner, non sans danger de dégradation ?

La théorie n'a pas le droit de se vouloir et de se dire unitaire, c'est-à-dire couvrant le champ entier de l'informationnel, pratique comprise. De la théorie mathématique aux technologies, il y a une première discontinuité. L'application technologique exige la construction de dispositifs, les uns matériels (canaux, émetteurs et récepteurs) et d'autres abstraits (conventions, codages et décodages, systèmes). Les logiciels sont distincts des matériels. De cette élaboration technologique à l'utilisation sociale, à la production et à la commercialisation du hardware, il y a encore discontinuité.

La presse, spécialisée ou non, se remplit depuis plusieurs années de descriptions des innovations techniques microprocesseurs, fibres optiques, réseaux, etc. Inutile par conséquent de s'appesantir sur les appareillages et les techniques ; il suffit de bien distinguer les trois niveaux la science avec une logique implicite ou explicite, — les applications technologiques, c'est-à-dire le hardware —, la pratique sociale sous différentes formes, le traitement de l'information, le software et ses expansions, qui posent une autre problématique. La théorie qui fait disparaître ces discontinuités se change en idéologie. Il n'est d'ailleurs pas question d'une séparation absolue qui abriterait la pratique contre certaines implications de la théorie, en particulier l'entropie de l'énergie informationnelle et la dégradation de l'information. Quant à l'extension de la théorie informationnelle à d'autres domaines (à la biologie notamment), elle relève des mêmes remarques. Une théorie qui se voudrait générale, en partant de l'informationnel, sur le modèle des philosophies classiques, franchirait allègrement des frontières et limites pourtant bien tracées. Brillante sans aucun doute, une telle tentative échouerait.

b) *L'information est un produit.*

Ce produit résulte d'une activité productrice déterminée ; son résultat se consomme et disparaît dans l'acte de consommation. La question « Un tel produit annule-t-il la différence entre valeur d'usage et valeur d'échange ? Instaure-t-il le règne de l'échange à l'état pur, sans mouvement matériel ? Ou bien au contraire restaure-t-il la valeur d'usage ? », cette question pose celle de l'information comme marchandise qui s'achète et se vend. Avant de l'examiner se pose une autre question. La confusion entre le producteur et le créateur, entre la création et la production, a déjà entraîné beaucoup d'illusions et a fait beaucoup de dégâts en particulier dans les

domaines de l'art et de l'esthétique. Certains prennent pour création la production de l'informationnel, ce qui le dote d'un privilège que l'analyse critique ne confirme pas.

La communication en général et l'information en particulier eurent historiquement une indéniable capacité créatrice. Les hardis navigateurs, les explorateurs, les découvreurs y compris les pillards et pirates, mirent en relation des lieux et des gens qui s'ignoraient. Ils n'ont pas « transformé » le monde, ils l'ont créé ; à partir de lieux séparés, en les reliant, en constituant des réseaux de voies maritimes ou terrestres, ils ont littéralement construit le monde ; ils sont parvenus au marché mondial. On sait que ce marché mondial a passé par deux grandes étapes la première, antérieure au capitalisme industriel, — la seconde, postérieure.

Dans cette activité créatrice par la communication se distinguaient mal la violence pillarde, l'aventure guerrière et conquérante, de l'échange pacifique des biens, c'est-à-dire des produits d'abord agricoles et artisanaux puis industriels. La violence cependant n'était que passagère ; sa trace et son effet durables se trouvent dans les réseaux. Il en résulta pourtant que l'échange fut l'apanage des hommes ; les femmes firent longtemps partie des biens plus que des acteurs de cette création à l'échelle d'abord des mers intérieures — mer Méditerranée, mer de Chine — puis à l'échelle des océans pour aboutir à l'échelle planétaire. La forme violente et guerrière des relations se composa et peut-être se compose encore avec la forme logique de l'échange, celle du monde de la marchandise, malgré leur sens opposé. Les hommes marquèrent de leur empreinte le monde ainsi créé, bien que la raison, celle de la communication et de l'échange, fût indifférente à la violence, au sexe et aux lieux comme tels. Les guerriers développèrent ainsi à leur insu, à travers les luttes et la logique entremêlées, de façon génétique et historique, un rapport (à l'être ? au monde ? au néant ?) dans lequel leur était dévolue l'initiative audacieuse, souvent brutale, capable du meilleur et du pire, du merveilleux et du quotidien.

De la navigation sur les mers et les fleuves jusqu'aux médias modernes en passant par les chemins de fer et par les transports aériens, est-ce que la capacité créatrice de la communication et de l'information s'accroît ? Sa capacité productrice augmente incontestablement mais tout se passe comme si la production et la création variaient en sens inverse, l'une déclinant pendant que l'autre grandit. Les chemins de fer ont introduit plus de changements et de nouveautés

que les autoroutes. Ce qui revient à dire, constatation devenue banale, que croissance et développement ne coïncident pas. Le produit tend à prédominer, non sans dégâts dans l'environnement, comme on dit. La création va déclinant et la production retrouve dans l'impérialisme son lien avec la violence.

Pendant cet immense laps de temps qui va des premiers échanges jusqu'à l'industrialisation et à l'urbanisation modernes dans le cadre transnational, la vie locale, enracinée et confinée en un lieu, cette vie locale se maintenait et s'affirmait dans la méconnaissance du mondial qui par ailleurs se constituait. De même la quotidienneté.

Pendant ce temps la capacité créatrice de la communication et de l'information s'épuise lentement mais sûrement. De chaque moyen de communication et d'information nouveau, par exemple l'électricité (la « fée électricité ! » — « l'électricité plus les soviets ! »), puis le téléphone, la radio, la télévision, on attendit le miracle : la transfiguration du quotidien. Comme si elle pouvait provenir d'un moyen ou médium. Ces moyens ou médias ne peuvent que transmettre ce qui existe avant l'opération médiatrice ou ce qui se passe en dehors de cette opération. La communication aujourd'hui *reflète,* rien de plus, rien de moins. Quel fut le résultat de la multiplication et de la complexification de ces moyens ? Au lieu de la métamorphose du quotidien, ce fut au contraire l'installation du quotidien comme tel, déterminé, isolé, puis programmé. Il s'ensuivit et s'ensuit encore une privatisation du public et une publicité du privé dans un échange incessant que les mélange sans les unir, qui les sépare sans les discerner.

Faudrait-il nier tout changement pratique, au cours de la multiplication des médias, c'est-à-dire des communications et de l'information ? Certes non ; mais la question n'est pas là. Elle se pose autrement « Quel est le sens de cette multiplication, de cette abondance de biens qui ne sont plus matériels et se prétendent les suppléants de la spiritualité traditionnelle ? Cette multiplication ne risque-t-elle pas au contraire d'entraîner la destruction du sens par les signes ? Où va-t-elle, jusqu'à nouvel ordre ? Mais d'où et de quoi et de qui naîtrait ce nouvel ordre ? »

La thèse de McLuhan sur le rôle créatif des communications peut se soutenir à propos des formes les plus anciennes de la communication, par exemple la navigation, l'alphabet phonétique, l'imprimerie. A propos des productions récentes, le téléphone ou l'auto, cette thèse suscite les plus grandes réserves. Affirmer que la capacité créatrice des

communications et des informations s'accroît avec leur abondance, c'est *a*) un postulat ; *b*) qui entre en contradiction avec l'histoire du temps, de l'espace et de la pratique sociale ; *c)* qui entre en contradiction également avec le principe de la dégradation de l'énergie, qu'il s'agisse des énergies massives ou des énergies fines telles que l'énergie informationnelle. Pour justifier aujourd'hui cette thèse d'un optimisme et d'un rationalisme faciles, il faudrait montrer dans le monde moderne un jaillissement de possibilités tendant d'elles-mêmes vers leurs réalisations. Or nous voyons que l'intensité croissante des communications contient le renforcement du quotidien, sa consolidation et son enfermement. Elle contient aussi le danger croissant de la catastrophe. Maintenir cette thèse, ne serait-ce pas aujourd'hui démagogique ? Ne serait-ce pas la négation du négatif tel qu'il apparaît et transparaît dans la société ?

L'information se produit. Elle se consomme. L'informationnel confirme le caractère désuet de l'opposition marxiste classique entre base et superstructure. L'informationnel n'est pas une superstructure ou pas seulement, puisque c'est un produit — échangeable — de certains rapports de production. Ce qui passait pour superstructurel, comme l'espace et le temps, fait partie de la production parce que produit, acheté et vendu.

D'où la question « Qui produit l'information ? Comment ? Pour qui ? Et qui la consomme ? » Cette production n'échappe pas aux thèses classiques. Au contraire elle les étend. Elle implique un travail et une organisation du travail, un coût de production, une composition organique du capital, une plus-value, c'est-à-dire des bénéfices et profits pour ceux qui dirigent la production. Il est cependant possible que la production et la consommation de l'informationnel dérogent quelque peu à certaines règles ou lois classiques et les dérangent. Hardware, software, firmware, n'ont pas la même allure ; le traitement de l'information diffère de sa production et cependant en fait partie ; le producteur initial peut l'inscrire dans son activité programmée, ce que fait notamment I. B. M. Quant aux banques de données, quelle est exactement leur fonction et leur place ? Dans une certaine mesure, elles sont indépendantes de la production informationnelle et cependant lui sont indispensables. Peut-on miser sur elles pour intervenir dans le sens d'une gestion démocratique de l'informationnel ? Peut-être ; mais ici surgit un autre danger, celui du monopole étatique des données, conjoint au risque du monopole mondial de l'informationnel dans un système transnational que ce mono-

pole national consoliderait. La banque de données, comme source d'information, est d'ailleurs proche du quotidien. La consommation de l'informationnel s'accomplit aussi dans la quotidienneté. D'immenses réseaux, canaux, circuits partent donc du quotidien, passent par différents échelons jusqu'au planétaire (par le moyen des satellites), puis reviennent vers le quotidien. D'où les problèmes dont certains disent qu'ils sont d'ores et déjà résolus par la technique ou par les puissances économiques et politiques ; alors que d'autres affirment que les solutions restent en suspens en raison de leur complexité, de sorte qu'il n'est pas trop tard pour intervenir.

Produite et consommée, l'information se vend et s'achète. C'est donc une marchandise. Quelconque ? Non. Elle n'est pas matérielle ; l'on sait qu'elle a ce caractère privilégié faire vendre et acheter toutes les autres marchandises. Cela depuis toujours, c'est-à-dire depuis qu'il y a des échanges échappant au don et au troc, des biens commercialisables. Il a toujours fallu savoir par communication et information où se trouve tel produit pour aller le chercher, pour le transporter et enfin le céder contre une somme déterminable en monnaie.

L'information a toujours été aussi nécessaire à l'échange et au marché que l'argent et la quantification du produit. Pourtant, pendant de longs siècles, l'information n'apparaît pas comme telle sur le marché. Cette apparition a un effet rétroactif elle fait ressortir l'importance de l'informationnel dans le passé ainsi que celle des réseaux, des canaux et circuits. Le nouveau, dans le monde actuel, c'est qu'il y a un marché mondial de l'information qui effectivement « anime » les autres marchés, par la publicité, par la propagande, par la transmission du savoir, etc. Marchandise suprême, l'informationnel ne serait-il pas aussi la marchandise ultime ? N'achève-t-il pas le grand cycle de la marchandise, sa prodigieuse extension, bref la réalisation du monde de la marchandise dans celle du mode de production, dans le mondial ? Il y a lieu de le penser. Loin d'introduire dans un nouveau mode de production, l'informationnel achèverait le mode de production existant, le capitalisme et son marché mondial qui exerce une pression telle sur le « socialisme » que celui-ci peine à lui échapper. Ainsi se conclurait le prodigieux déplacement déjà mentionné du concret vers l'abstrait et leur réunion dans l'abstrait-concret. Cette conception confère un sens à ce vaste circuit qui va du quotidien au quotidien en passant par le mondial. La complexité du marché mondial qui rentre dans l'informationnel parce que celui-ci l'implique et le désigne, cette complexité n'est plus à souligner

(marché des produits finis mais aussi des instruments de production, des techniques, des capitaux, de l'énergie, de la main-d'œuvre, des signes et symboles, des œuvres et finalement de l'informationnel qui enveloppe l'ensemble et le constitue comme mondial). Complexité ne veut pas dire cohérence et cohésion. Visée, la cohérence ne se réalise pas pour autant. L'informationnel ne peut ni résoudre ni abolir les contradictions il peut seulement les exprimer — ou les dissimuler. La puissance du marché mondial ne supprime ni les résistances, celles d'un certain nombre de pays et notamment des pays socialistes, ni les inégalités, ni les conflits entre les stratégies. Ce marché n'est donc pas établi, stabilisé, cohérent, encore qu'il ait une logique intérieure et très forte, celle de la marchandise comme système d'équivalences. Il tend à homogénéiser le monde et simultanément à le fragmenter, puisqu'il renvoie aux origines diverses et aux lieux d'origine des produits, y compris l'informationnel. On sait que l'homogénéité n'abolit pas la fragmentation pas plus que la visée d'une cohérence ne supprime les contradictions.

S'il est vrai que l'informationnel pousse à son terme la marchandise, s'il en parachève et en termine le monde, ce n'est pas quelque chose de nouveau qui apparaît. Au contraire un monde se termine, en un lent mais inflexible processus. Comment en sortir ? La crise, comme on dit, en ébranle la base et les fondements autant que les superstructures. D'où l'exigence d'une nouveauté, d'une invention et d'une ouverture radicale notamment celle d'une croissance différente, étroitement unie au développement.

c) *L'idéologie informationnelle.*

Elle présente l'information de plusieurs manières, qui ont ceci de commun qu'elles ne se donnent pas pour idéologiques mais comme constatations ou comme du savoir. Elles ont aussi en commun ceci elles portent à l'absolu un trait du « réel », au lieu de le relativiser et de le situer. Ici comme ailleurs, l'opération qui construit l'idéologie — différente de celles qui la lancent, qui la transmettent ou qui tentent de la réaliser pratiquement —, cette opération consiste en ce qu'un *sujet* plus ou moins incertain de lui-même, individuel ou groupal, parvient à porter par le discours à la vérité définitive un aspect, un élément de la réalité ou de l'intelligence. C'est ainsi qu'on a procédé avec l'historique, l'économique, le politique, la structure, le langage, l'imaginaire, etc. Cette opération se reproduit aujourd'hui avec l'informationnel. Ainsi, on a présenté l'irruption de la marchandise suprême comme une aventure ou même comme

la grande « aventure humaine », en donnant à ce produit une auréole romantique. Impossible de ne pas remarquer que s'indiquent autour de nous, dans le modernisme persistant, d'autres aventures plus aventureuses : l'exploration et l'exploitation des océans, les manipulations génétiques et les performances de la biologie, les problèmes énergétiques, etc. La notion d'aventure peut séduire. Or dans le cas de l'informationnel et même dans les autres cas, elle résiste mal à l'examen. Comment ignorer que les puissances économiques (firmes) et politiques (Etats) se réservent et se disputent le fond des mers, qu'elles explorent pour se l'approprier l'espace et qu'il en va de même avec l'information ? Cette antique représentation ulysséenne, l'aventure, peut s'utiliser démagogiquement. A-t-elle un sens ? Oui elle s'applique à l'espèce humaine entière qui, devenue planétaire et mondiale, ne sait pas où elle va et risque d'aller où elle n'a pas envie d'aller, c'est-à-dire vers l'abîme.

Non seulement l'idéologie informationnelle ne se donne pas pour idéologie mais elle propose soit de mettre fin aux idéologies, soit de transférer la fonction idéologique aux appareils d'information, y compris la production et la diffusion du savoir, apanages autrefois de l'école et de l'université. La réduction du savoir à l'informationnel aurait des conséquences la fin de la pensée critique et de la pensée conceptuelle, donc la fin de toute pensée ou son départ, son refuge dans l'illégalité et la violence. D'autant que les appareils informationnels risquent fort d'être contrôlés administrativement et institutionnellement soit par l'Etat national, soit par les puissances transnationales qui disposeraient de ce moyen supplémentaire de consolider leur ordre. Non seulement le savoir se réduirait à des faits enregistrés et mémorisés, mais tout ce qui concerne le (la) politique passerait par les canaux de l'information officielle. Ce qui vouerait l'action indépendante du pouvoir établi aux pires difficultés et peut-être amènerait la disparition de tout contre-pouvoir. Les contradictions à ce niveau (c'est-à-dire entre les Etats et les firmes) offrent une dernière chance dans un monde qui vise la cohérence et la stabilité et ne les atteint pas. L'idéologie informationnelle dissimule à la fois les dangers et les chances. La politique elle-même serait remplacée par le discours et par l'idéologie des « compétents », c'est-à-dire des techniciens capables de produire l'information, des technocrates qui leur donnent des ordres. Cette tendance déjà constatable fait partie de la crise ; elle l'étend, au-delà des valeurs éthiques et des normes sociales, jusqu'aux institutions et aux discours poli-

tiques. On peut penser qu'elle favorise la personnalisation des pouvoirs dits régaliens, ainsi que l'appel à un nouveau consensus autour de ce pouvoir personnalisé. Danger primordial le renforcement sans bornes de l'Etat et de ses capacités multiples, en particulier celle de saisir le quotidien dans ses organes de préhension et de compréhension répressive.

A l'idéologie informationnelle revient le contestable mérite d'annoncer prophétiquement la société nouvelle : post-industrielle, post-capitaliste et même post-socialiste. La société pré-industrielle se serait constituée régionalement et territorialement, c'est-à-dire, comme on le sait, autour des sources d'énergie et de matières premières. La société proprement industrielle se serait organisée autour de l'utilisation d'énergies délivrées des contraintes territoriales (énergie électrique). Quant à la société post-industrielle, elle se structurerait d'ores et déjà autour de l'information abstraite et cependant mondiale et universelle (cf. « The changing inform. environment », Westview, Environmental Studies, t. IV).

Cette utopie technologique et technocratique fait fi des contradictions anciennes ou nouvelles. Il est exact que les technologies récentes déploient et renforcent à l'échelle mondiale les réseaux de communication qui tendent ainsi à constituer un réseau unique par l'interconnection des réseaux nationaux et régionaux, en s'intégrant des services multiples. Mais en même temps cette mondialisation diversifie le réseau ainsi constitué, qui dépend des sources, des banques de données, etc.

Evitons le roman noir comme le roman rose de l'informationnel (cf. *L'Ordinateur au pouvoir,* par Pierre Grémion et Haroun Gamous, Le Seuil, 1978). Les idéologues de l'informationnel affirment que la société et le social se transforment et qu'un bond qualitatif va avoir lieu. Ils croient aussi que l'informationnel serait nécessaire et suffisant pour établir de nouvelles normes et valeurs. Lesquelles ? La fin de l'opacité, de l'impénétrabilité, conséquemment la transparence ! S'il l'on en croit ces idéologues la société informationnelle réaliserait enfin la Vérité. Pas à la manière des philosophes, en tant que pensée et système abstrait, mais comme réalité et système pratique. Plus de secret ! Tout ce qui arrive et survient se répercutera aussitôt dans la totalité avec tous les détails. Bref un jeu universel de miroirs, enfin concrétisé ! Un effet de signes, enfin totalisé ! Plus d'ombres, pas de coins sombres ni de niches dans cette pratique parfaite. Ce serait la réalisation de la philosophie, non pas par la classe

ouvrière et par la révolution comme le croyait Marx, mais par la technique. L'informationnel avec ses expansions conduirait par le plus court chemin à une société intégralement planifiée, où le centre recevrait de chaque cellule de base des messages perpétuels, de sorte que la culture et l'information formellement identifiées, ayant même structure, rendraient chaque individu pleinement conscient. De quoi ? Des contraintes générales ! (Cf. Rapport Nora-Minc, p. 122). Il ne s'agit donc pas seulement ou pas tellement d'une utopie technocratique ou d'une idéologie que d'une mythologie scientiste, un paradoxe de plus, avec le mythe de l'Agora électronique et l'inquiétant projet d'une extension technologique de « l'audit » destiné au contrôle interne des ateliers mais pouvant aller jusqu'au contrôle politique et policier d'espaces beaucoup plus vastes que l'entreprise...

Ces idéologues ne croient pas qu'ils interprètent les techniques mais qu'ils en font la somme objective. Ils ne veulent pas reconnaître qu'ils présentent ou représentent un projet politique tendancieux. Le projet leur semble découler logiquement de la technologie. Technologiser le social et le politique au lieu de socialiser et de politiser la technique, n'est-ce pas une option et une décision ? Une attitude politique qui se donne pour sens objectif ? Cette interrogation ne résout pas le problème mais interdit de prendre pour solution l'énoncé qui pose le problème en le déformant, en dissimulant les contradictions impliquées.

Ceux-là mêmes qui étalent la perspective techniciste laissent place et fonction aux cellules de base, aux micro-sociétés et micro-décisions, autrement dit au quotidien. Simultanément ils le prennent en compte et l'abolissent. L'informationnel peut réduire à la fois la connaissance et la spontanéité. Connaître, dans cette perspective, ce n'est plus employer des concepts mais seulement recevoir et mémoriser l'information Le concept s'estompe concept de la connaissance et connaissance par concepts. Virtuellement le concept disparaît devant le fait. On reconnaît ici une très ancienne discussion philosophique brusquement résolue et abolie.

Or l'information se dégrade. Comment résister à cette dégradation, sinon par un projet et par une idée de la connaissance ? Considérons par exemple l'affirmation de l'identité ; elle proclame sa persistance, sa persévérance dans l'être, sa résistance à la fois à la dégradation et à la différence. C'est ainsi que l'identité devient abstraite, fictive, irréelle ; c'est ainsi qu'elle se dégrade...

Les paradoxes, apories et difficultés de l'idéologie informationnelle

se multiplient. Si l'on admet que se distinguent l'activité productrice de biens matériels et l'activité productrice de bien non matériels, on en conclut que le second secteur doit croître plus vite que le premier. Or il tend ainsi à l'encombrer et même à le paralyser. Certains théoriciens et non des moindres en viennent à prévoir une crise de l'informationnel, au sein d'une société déjà en état critique, à laquelle l'idéologie en question promet une sortie de crise. La capacité de travail utile, producteur de biens matériels, diminuerait à partir du moment où la puissance énergétique dissipée dans la production des biens immatériels s'élèverait à la moitié de la puissance disponible et globalement consommée. Il y aurait donc un seuil (cf. les travaux de Prigojine, prix Nobel, 1977). Il est vrai que l'énergie informationnelle est une énergie fine, analogue à l'énergie nerveuse par rapport à l'énergie massive des muscles. Mais n'y a-t-il pas fatigue nerveuse ? épuisement et seuil physiologique dans les organismes ?

Cela évoque la confrontation éventuelle entre le socio-politique et le physiologique ou l'organique. D'après la biologie contemporaine, le caractère relationnel, c'est-à-dire relatif à *l'autre* et non seulement à un milieu impersonnel, polarise les organismes vivants et définit l'organicité. De sorte que dans le programme génétique entreraient à la fois le plaisir, le désir, ainsi que les multiples indices et signes de la sexualité olfactifs, auditifs, visuels. N'y aurait-il pas un rapport conflictuel, dynamique, entre ces trois termes le rationnel, le relationnel ou situationnel, l'informationnel, rapport irréductible à la quantification ?

Il n'en reste pas moins que les idéologues de l'informationnel prennent l'addition des techniques, des appareils et des applications pour un savoir unitaire et objectif, pour une activité capable d'atteindre le réel entier. Ils font de l'informationnel la forme supérieure du savoir, destinée à absorber les formes inférieures. Or l'informationnel, pour la théorie et la connaissance, ne peut passer aujourd'hui que pour un élément et un moment du connaître, encore mal élaborés. Substitué à la connaissance, l'informationnel supprime la pensée et réduit le savoir à ce qui s'emmagasine, s'accumule, se mémorise sans oubli, en dehors du vécu. Le négatif disparaît dans une positivité parfaite. L'idéologie ou plutôt l'idéalisme informationnel, déguisé en savoir et même à l'occasion en matérialisme technologique, agit comme facteur de dislocation, à la fois dans le connaître, le politique, le quotidien.

Incontestablement, depuis des siècles, les progrès des commu-

nications et de l'information ont favorisé la centralité du pouvoir et du contrôle politique ; ce qui fait partie de cet abaissement de la capacité créatrice dont il a été question précédemment. L'enjeu de l'informatisation se détermine ainsi. Les jeux ne sont pas faits mais les dés roulent sur le tapis planétaire. Déjà en France les menaces se font proches. La machinerie des appareils d'information tend à reproduire les caractères de l'appareil politique français ; elle est étatique et centralisée (cf. Rapport du C. O. R. D. E. S au Commissariat du plan, 1978, pp. 147-148).

d) *Le repli.*

Le quotidien informatisé risque de prendre une figure à laquelle certains idéologues trouvent de l'intérêt et de la séduction l'atome individuel ou la molécule familiale, au centre d'une bulle dans laquelle se croisent les messages émis et reçus. L'usager qui aurait perdu la dignité du citoyen en ne figurant socialement que comme partie prenante des services, perdrait ainsi le social lui-même et la sociabilité. Ce ne serait plus l'isolement existentiel de l'ancien individualisme mais une solitude d'autant plus profonde que les messages l'accableraient. Disposant de tous les services, à la limite cet atome individuel ou cette molécule familiale n'aurait plus besoin de bouger. Les analystes qui n'ont pas renié la pensée critique ont signalé cette menace. On a même compté sur l'Etat pour la combattre. Rêve pur il est très difficile au pouvoir étatique de ne pas favoriser une tendance qui lui laisse le champ libre. Quel Etat et quel pouvoir politiques peuvent envisager leur propre dépérissement et en ménager les conditions ? L'intervention étatique pousse inévitablement « l'usager » à se renfermer dans sa coquille. Une telle coquille ne livrerait-elle pas l'individu à l'anxiété et ne l'abandonnerait-elle pas à une angoisse assaillie par des rumeurs ? Tant qu'elle se remplirait d'information, l'individu se sentirait bien dans sa coquille, espèrent les idéologues de l'informationnel. Sans preuves, c'est le moins qu'on puisse en dire !

Quant à l'espoir d'une reconstruction par l'informationnel d'une unité à trois termes, « espace-temps-travail », il relève de l'utopie abstraite. Le travail télécommandé, à domicile, achève les séparations et morcellements déjà en cours. Au lieu de se surmonter, le schéma « homogénéité-fragmentation-hiérarchisation » s'aggravera. Autrefois la vie privée échappait au social. La nouvelle privatisation sera envahie par le dehors en perdant paradoxalement toute capacité d'extériorisation.

On parle d'une nouvelle société. Ne serait-il pas plus juste de craindre un nouvel Etat, fondé sur l'emploi politique de l'informationnel, régnant sur un peuple de bulles gonflées par lui de telle sorte que chaque bouche croie que sa bulle sort d'elle ?

La maîtrise de l'informationnel ne peut provenir ni d'une centralisation à outrance, d'une structure unitaire régnant sur la société entière, — ni d'une décentralisation excessive aboutissant à la fragmentation et à l'informe. Elle exige un projet de société, évitant les solutions faciles dont malheureusement la plus probable s'aperçoit déjà la centralisation du pouvoir négociant avec les firmes mondiales un compromis. Paradoxalement la maîtrise de l'informationnel implique l'intensification des effets de surprise, la diminution de la redondance, sans tomber dans la confusion. Or, de tels effets ne peuvent venir que d'en bas, à condition d'autre part que la base active ne désorganise pas le réseau. On peut imaginer qu'un jour relativement prochain, chacun commande ce qu'il veut ou peut payer sans avoir à sortir de chez soi. Les femmes préféreront-elles aller au marché ou dans les boutiques, au lieu de pianoter chez elles sur un clavier ? Peut-être oui, peut-être non ; c'est ainsi que la décision appartient à la base.

Il y a donc mieux à faire qu'à déconnecter les structures informationnelles en multiples niveaux, mailles, alvéoles. Cette thèse encore technocratique, pleine de bonnes intentions, a le mérite de montrer techniquement les avantages d'une organisation différentielle de l'espace et du temps. Les réseaux différenciés peuvent en cas de panne ou d'agression se suppléer les uns les autres. Cette structure différenciée prévue par les techniciens ne va pas jusqu'à autoriser le fonctionnement *autonome* de centres partiels et surtout elle ne donne pas la parole à la base. Elle n'aboutit donc pas à l'entrée de l'*autogestion* dans l'informationnel. Ces schémas assouplis prévoient des contre-pouvoirs mais seulement pour « équilibrer » les pouvoirs réels et les centres de décision sans pour autant les ébranler. La question posée ne peut se résoudre par la seule technique ; elle est et restera *politique.* Dans la société comme dans l'art la technique n'est pas une fin mais un moyen. Banalité fondamentale tout dépend de la manière de se servir de la technique, de qui s'en sert et pour qui. Pour maîtriser l'informationnel, si c'est possible, il faut admettre que la base — alvéole ou cellule — détienne une activité, une existence et une force sociale, donc une capacité d'auto-détermination. Ici se retrouve la problématique générale de

l'autogestion, quelque peu complexifiée. Les rapports des unités autogérées, entreprises ou territoires, sont déjà conflictuels avec le marché, avec l'Etat. Ces rapports conflictuels interfèrent avec les rapports de ces unités à l'informationnel. L'autogestion se réalisera-t-elle et se valorisera-t-elle en prenant contenu et sens dans l'informationnel, — ou bien les pressions technologiques et politiques réduiront-elles l'autogestion à des simulacres ? Voilà le problème. La cohérence des groupes sociaux, telle que la sociologie a l'habitude de la définir, n'est qu'une fiction, sauf peut-être dans le cas où il s'agit d'un groupe de pression. En général un groupe social n'a d'existence concrète que s'il recherche à maîtriser ses conditions d'existence, de vie et de survie, et s'il y parvient. Ce qui définit l'autogestion.

On en arrive à retourner contre elles-mêmes les interprétations idéologiques de l'informationnel il n'a aucune qualité, aucune capacité pour *donner un sens* à ce qui n'en a pas ou le restituer à ce qui l'a perdu. Au contraire l'informationnel pourrait bien parachever la destruction du sens, en remplaçant la valeur par le signe, la totalité par le combinatoire, la parole vivante par le message (en termes classiques l'esprit par la lettre). Avec la fin du sens, rien n'aurait plus de sens, l'informationnel comme le reste. (Y aurait-il encore un reste ?) D'où peut provenir la restitution, le rejaillissement du sens ?

L'informationnel ne peut pas plus créer des situations que du sens. Il ne peut que transmettre ce qui se dit sur les situations ; il simule ou dissimule les situations avec leurs conflits. Au point de vue de l'informationnel lui-même, il est impossible de ne pas faire appel à une source ou ressource, à un jaillissement de surprises, à une négentropie sociale, violente ou pacifiante, novatrice et créatrice. Cette capacité se découvre du côté de l'autogestion, de l'autodétermination, des centres de pouvoirs effectifs, transgressant quelque peu ou franchement l'ordre du pouvoir. De ce côté seulement se rencontrent la pensée et la volonté de briser les codes, de créer de nouveaux codes. Violence fondatrice ? Non, mais transgression créatrice, au-delà des transitions, des moyens et moyennes, des médias, des modes et modèles.

Le quotidien apparaît tantôt comme le substantiel qui empêche les formes de s'évanouir dans l'abstraction pure, proche du néant, tantôt comme le lieu d'où peut surgir le contenu qui transformera les formes, y compris la forme suprême, l'information.

Le quotidien seul peut rattacher aux lieux de la production et de la consommation ce qui les relie et tend à s'en détacher, l'informationnel. Il n'y a donc pas dualité, binarité, bipolarité, mais relation triadique production-création-information.

CONCLUSION

CONSÉQUENCES ET PERSPECTIVES

1. *Les classes moyennes.*

Marx avait annoncé leur dépérissement, voire leur disparition devant la configuration polaire et l'essentielle contradiction prolétariat/bourgeoisie. Cette simplification porte une date ; elle marque une période dans la pensée de Marx, considérée dynamiquement comme mouvement et recherche, non comme théorie achevée et système. A la fin de cette œuvre inachevée, *le Capital,* Marx devait reconsidérer les propositions précédemment avancées, en fonction d'une analyse globale du mode de production et de la société que dominent le capital et la bourgeoisie. Les brouillons qui restent montrent que Marx ne s'en tenait pas à une opposition binaire, mais restituait le caractère triadique de son analyse ; il tenait compte de la terre, de la rente foncière et des questions agraires dans la totalité à trois termes terre — capital — travail. Il devait également restituer dans cet ensemble le commerce et la bureaucratie, c'est-à-dire les fonctions de réalisation et de répartition de la plus-value. La société telle que nous la voyons serait apparue chez Marx dans sa complexité — non comprises bien entendu les modalités de la pratique sociale et politique que Marx en son temps ne pouvait même pas pressentir ; par exemple le « Welfare State », avec ses réseaux de redistribution, de transferts de revenus, de subventions directes ou déguisées. Pratiques qui se greffèrent sur l'idéologie keynésienne, détournement du marxisme.

Il n'en reste pas moins que Hegel, sur ce point important, a eu raison contre Marx. Pendant une période historique dont la durée ne peut se prévoir mais dont peut-être la fin se pressent aujourd'hui, l'Etat a eu sa base sociale dans les classes moyennes et non dans la classe ouvrière. En conséquence il n'a pas dépéri selon la prévision de Marx mais au contraire s'est renforcé. Tantôt il s'érige sur une classe moyenne pré-existante ; tantôt il produit ou engendre des classes moyennes, bureaucratie et technocratie ; cela souvent sous

couleur de démocratie, voire de socialisation de la vie nationale et de la société entière.

On peut dire aussi bien « la » classe moyenne que « les » classes moyennes. En effet, cette formation socio-économique présente une grande diversité de niveaux de vie, de genres de vie, d'insertions ou de non-insertion dans les activités productrices et dans les institutions. La technostructure qui fait partie des classes moyennes supérieures ne se mêle pas avec les groupes chargés de la transmission du savoir ou avec les techniciens de niveau inférieur. Il y a depuis quelques années une nouvelle classe moyenne, composée de techniciens et de technocrates, sans qu'ait pour autant disparu l'ancienne classe moyenne composée de médecins, d'avocats, de membres des professions libérales. Cependant il y a une certaine homogénéité entre les couches situées entre le haut et le bas de la société, ce qui permet de parler de la classe moyenne.

L'accroissement quantitatif de ces couches et de cette classe accompagne la croissance économique dans le mode de production capitaliste et aussi dans le socialisme. Cet accroissement a été mis en évidence surtout aux Etats-Unis. On a même prétendu fonder une société nouvelle sur ces classes moyennes valeurs, normes, genres de vie, éthique, esthétique. Avant d'aborder la critique de cette hypothèse, il faut rappeler à quel point les frontières entre classes deviennent floues. La partie la plus aisée des classes moyennes, les cadres supérieurs, touche de près les « managers » et la grande bourgeoisie, encore qu'un abîme les sépare de la haute bourgeoisie, celle des dirigeants des firmes mondiales. Quant aux cadres inférieurs, c'est-à-dire les petits techniciens, ces couches se distinguent mal de ce que Lénine nommait « l'aristocratie ouvrière » péjorativement (à tort, car cette dernière couche ou strate semble à la fois solide et capable d'initiatives politiques).

La montée quantitative des classes moyennes permet de comprendre beaucoup de faits et de phénomènes à tous les niveaux. On se trouve bien devant une société à *prédominance idéologique* des classes moyennes sous *hégémonie* du grand capital. Il en résulte en particulier la consolidation de l'Etat et les innovations qui lui sont liées le fait que les gestionnaires de la société ont misé à partir d'une certaine date sur le marché intérieur, — les tentatives plus ou moins réussies d'intégration des syndicats aux institutions, — les difficultés et divisions de la classe ouvrière, — l'introduction de nouvelles techniques, etc. On a pu se demander si les « révolutions passives »

selon Gramsci ne proviennent pas de cette importance des classes moyennes, effectivement passives, objets de la politique et non sujets actifs, ce qui éviterait d'incriminer la passivité ouvrière. Le transfert dit « révolutionnaire » à l'Etat des activités précédemment dévolues à la classe dominante — en particulier la surveillance des conditions de la plus-value, de l'accumulation, bref de la croissance —, ce transfert suppose un appui. Cet appui, l'Etat qui bénéficie de ce transfert n'a pu le trouver que dans ces classes moyennes. La thèse répandue aux Etats-Unis d'une révolution culturelle par les classes moyennes ne tient pas debout. Seule l'existence des classes moyennes permet à l'Etat providentiel de s'ériger au-dessus de la société ; cet Etat trouve dans sa base sociale ses ressources, son personnel, ses « sujets » passifs. Dès lors, il peut se poser avec les vertus qui conviennent aux sujets » actifs compétence, vigueur, gestion honnête, etc. Cela dit, ces couches et classes n'ont aucune capacité créatrice ; elles ne peuvent inaugurer ni des formes ni des valeurs ; consommant les produits de l'industrie culturelle, elles sont incapables de créer une culture, encore moins une civilisation digne de ce nom ; elles jalonnent la route du déclin. D'où de grands malaises ; elles servent d'instrument efficace pour barrer la route à la classe ouvrière qu'elles étouffent pendant que la stratégie du pouvoir la fragmente. Elles proposent ou imposent des *modèles* de toutes sortes, politiques autant que culturels. Le néo-libéralisme mystificateur, qui dissimulait de vastes opérations économico-politiques, suffisait à contenter une bonne partie des classes moyennes.

Est-ce durable ? Non. Présenter cet « ordre » comme défini ou définitif, croire que les classes se résorbent en strates, est une pure et simple mystification. Les classes moyennes ne détiennent aucun principe unificateur, bien qu'elles figurent dans l'homogénéité générale. Elles se divisent. Certains individus et certains groupes vont vers la droite et parfois vers l'extrémisme de droite ; d'autres vont vers la gauche et même vers le gauchisme. D'autre part elles n'ont pu éviter les attaques du pouvoir étatico-politique qu'elles ont contribué à mettre en place. Par exemple ce pouvoir politique a tenté en France de mettre l'Université dans l'incapacité d'intervenir politiquement. Mais il n'y a pas lieu ici d'étudier de plus près ces couches moyennes non plus que leurs relations avec l'Etat et avec la société. Il suffit de les considérer dans le seul éclairage de la quotidienneté.

C'est au sein de ces classes moyennes — dans la moyenne de

cette moyenne — que le quotidien moderne se constitue et s'institue. C'est là qu'il devient modèle ; c'est à partir de ce lieu qu'il se diffuse vers le haut et vers le bas. Jadis les modes et modèles provenaient de l'aristocratie ou de la grande bourgeoisie, dans sa belle époque. Au cours des temps dits modernes la moyenne impose sa loi. Il va de soi que cette loi ne se généralise pas, ni qu'elle puisse atteindre l'universel comme au XVIIIe siècle le compromis historique entre l'aristocratie déclinante et la bourgeoisie montante. Aux modèles (culturels et pratiques) nés dans le sein de la classe moyenne échappent et la haute bourgeoisie, l'establishment au niveau transnational, la jet-society, celle qui va de palaces en palaces ou qui vit sur un yacht — et d'autre part la « lower class », celle qui n'accède même pas à la quotidienneté. De sorte qu'il a fallu distinguer du quotidien l'infra et le supra-quotidien. Ce qui le situe. La « lower » et la « upper » classe sont en état de « survie », pas de la même façon sous-vie pour les uns, hypervie pour les autres. En tant que modèle ou mode de consommation (le terme mode se prenant dans son ambiguïté engouement irrésistible et manière d'être), mais aussi en tant qu'insertion et intégration dans le social, le quotidien a donc son lieu d'origine et de formation bien déterminé. Avec ses modalités l'équipement ménager, l'emploi de l'espace et du temps, l'appareillage d'information, la voiture ou les voitures. Cet ensemble définit non pas un style de vie mais un genre de vie. Le terme *style* désigne une allure esthétique ou éthique dont précisément manquent les classes moyennes. Quant au genre de vie, il se définit facilement ; c'est la quotidienneté elle-même. La prédominance des classes moyennes a des conséquences dans ce qu'on appelle la culture, c'est-à-dire l'éthique et l'esthétique. Incapables de créer des valeurs nouvelles, les classes moyennes font naître l'opposition du conformisme et du non-conformisme. L'éthique se confond avec le conformisme alors que l'esthétique s'oriente vers le non-conformisme.

C'est à la prédominance des classes moyennes sous hégémonie capitaliste que l'on doit les illusions, les mystifications, les utopies technologiques. Entre autres l'illusion selon laquelle le quotidien s'établissant dans et par le savoir implique, fait négligeable, la mort du vécu. Illusion exploitée de toutes les manières aussi bien par le pouvoir que par l'informationnel. Que de gens se croient très humains parce qu'ils disent aux autres quel doit être leur mode de vie, des menus aux vêtements, du logement à l'éducation des enfants ! Comme si une société où il faut à la fois prescrire et décrire le quotidien

qu'elle institue ne se condamnait pas de ce seul fait. Le mythe de la transparence et son idéologie se terminent ainsi substitution d'un triste savoir au vécu et au gai savoir — gestion du quotidien selon des modèles, des modes et des modalités qui s'enchaînent mimétiquement.

Ces remarques un peu acerbes n'entraînent pas le refus et la condamnation de tout ce qui vient des classes moyennes. Loin de là. Un tel refus porte la marque du sectarisme. Les mouvements féminins ne proviennent ni des travailleurs ni de la bourgeoisie. Réformistes évidemment, leurs revendications ne transforment ni la quotidienneté, ni le mode de production ; ils se contentent d'améliorer par exemple la division du travail à l'échelle du quotidien.

Que la classe moyenne la plus aisée tente de réoccuper le centre des grandes villes, ce fait ne fournit pas un argument contre la centralité et contre la rénovation des centres. Le processus montre seulement que les intéressés, en gens avisés, ont compris que la vie quotidienne est plus agréable en ville, malgré les inconvénients, que dans l'isolement des périphéries banlieusardes. Pendant une longue période, qui n'a pas souhaité le pavillon ou la résidence campagnarde ? Le modèle et la mode vinrent encore d'une partie des classes moyennes, les mesures prises par le pouvoir politique favorisant leur extension. Puis survint le désabusement. La restitution de l'urbain — centralité et monumentalité — peut susciter une nouvelle mode. Il est seulement dommage que les travailleurs aient quitté sans grande résistance des positions qu'ils occupaient dans certaines grandes villes. A ce titre le cas de Paris est exemplaire. A qui revient la responsabilité de cet abandon ? Ce n'est pas le lieu de répondre à cette question.

Ainsi les classes moyennes fournirent au XXe siècle les lieux où se formèrent la quotidienneté et ses modèles, mais aussi la protestation et la contestation ainsi que des tentatives un peu naïves pour métamorphoser et transfigurer ce qui s'installait modes de la fiction, du merveilleux, du surréel, de l'imaginaire, du modernisme, etc. C'est aussi dans ces lieux que naquit la mystification d'une révolution culturelle par les classes moyennes et par leurs façons de vivre, destinées dans ce roman-fiction à abolir les classes en résorbant les ouvriers et les travailleurs. Cette fiction devient l'idéologie aux Etats-Unis et peut se répandre en Europe. Le courant de pensée dit marxiste ne l'a pas combattue efficacement, lui qui continue à miser sur la classe ouvrière comme si son existence en tant que classe et sujet politique était une évidence.

Qui dit modèles et modes dit aussi imitation. La mimèsis règne mais l'on n'accepte un modèle que lorsqu'on a le sentiment qu'il reflète ce qu'il y a de plus profond en soi, donc qu'on l'accepte « librement ».

La critique du quotidien fait apparaître la situation. Elle montre qu'avec la prédominance des classes moyennes tout devient certitude illusoire et problématique. Le mot « problème » entre dans un nombre incalculable de phrases. Et que de chercheurs ! que de recherches ! On cherche, on cherche sans guère trouver. Au lieu d'œuvres, on a des essais, des tentatives, des renvois, des ouvertures. Le mot « problème » devient insupportable, et cependant comment l'éviter ? Comment traverser en allant jusqu'au bout de la nuit la zone problématique qui n'est autre qu'un symptôme de la crise totale ?

Les innovations dans et par les classes moyennes se consolident-elles ? Il est difficile de répondre à cette question. Les modes et modèles de consommation ? L'obsolescence les frappe vite, une sorte de pseudo-mouvement fébrile les emporte, visible dans les campagnes publicitaires toujours du nouveau, du toujours meilleur, pour faire la même chose.

Les couches et classes moyennes manquent de consistance. La dislocation et la désintégration les menacent. Leurs partis politiques ne peuvent garantir leur cohésion ni la reconstituer. L'élitisme qu'elles font surgir contraste avec la profonde stupidité des gens à courte vue qui se croient de bon jugement et de bon goût et pleins de bon sens alors qu'ils ne possèdent qu'un mince savoir-faire et que leur distinction a pour corollaire la vulgarité.

2. *L'abstrait-concret et le fictif-réel.*

Peu à peu s'est dégagé, confirmant d'autres études, un mode d'existence sociale le fictif-réel et l'abstrait-concret. Le mode de production implique et entraîne un mode d'existence. Le réel ? Il est là ; cependant il ne correspond plus à la notion classique le solide, l'étant, indépendant de toute subjectivité, de toute activité mentale ou sociale. Cet objet est là. Sa place dépend d'un choix, d'une décision. Sa réalité également, puisqu'il résulte d'une production en amont de laquelle se décidèrent sa fonction, sa forme, sa structure, et même sa matière. Son objectivité sociale n'a rien de commun avec l'objectivité des *choses* de la nature, cette dernière ayant cependant servi de modèle aux philosophes. Le réel du produit devrait se distinguer du réel attribué aux « choses » mais il s'en discerne mal. Affecté d'une

signification liée à un usage, l'objet produit entre dans de multiples réseaux ; il passe par le marché, stade intermédiaire mais important. C'est alors qu'il est tout près de se résorber dans le langage et les signes, sans que cette absorption déréalisante s'accomplisse et se « réalise ». L'objet produit traverse donc l'abstraction, ne s'y perd jamais et cependant jamais ne l'abandonne. L'abstrait n'est pas le double d'un concret, mais l'abstrait et le concret sont inséparables et leur unité fait la quotidienneté. L'analyse critique du quotidien l'a donc situé dans cette région difficile à saisir et à dire. L'existence concrète des objets à travers l'abstrait les rapproche des idéalités abstraites qui aboutissent à des actions pratiques et concrètes la loi, le droit, l'accord des volontés promu au titre de contrat, etc. Ainsi l'abstrait-concret et le fictif-réel dans leur ambiguïté et leur dualité se déploient depuis le simple produit jusqu'aux grandes incarnations du savoir, de l'avoir, du pouvoir — depuis l'humble balbutiement jusqu'à la cérébralité supérieure, jusqu'au règne des signes et de l'information qui termine ce règne. Au cours de ce déploiement gigantesque il n'y a aucune rupture ni discontinuité. Du quotidien à l'étatique, le mode d'existence ne change pas fondamentalement. Pourtant les divers degrés de ce déploiement ne concordent pas. Ils se dissimulent les uns les autres. Le quotidien masque l'étatique tout en renvoyant à lui la conscience qui réfléchit. De même la sécurisation à la fois fictive et réelle renvoie à la menace non moins fictive et non moins réelle. Le quotidien dissimule l'étatique et le contient mais tous deux pris ensemble masquent le tragique qu'ils contiennent. C'est ainsi que le quotidien entre dans les systèmes d'équivalences garantis par l'Etat ; mais l'identique, le répétitif, le redondant, apparaissent différemment dans le quotidien et dans l'étatique. L'Etat promulgue l'identité, celle de tous les « sujets » dans l'ordre général ; quitte ensuite à démentir cette promulgation identitaire et à contourner sa propre loi. Quant au quotidien, il subit sans les comprendre l'identité, le redondant, le répétitif.

Singulier mode d'existence par rapport aux types et modèles venus soit de la philosophie soit de la science. Ce n'est pas un mode d'existence substantiel ou essentiel. D'où l'impression de fuite, de rêve (mauvais), voire d'irréalité que donnent le quotidien mais aussi le politico-étatique quand la réflexion tente de les définir. Ce n'est pas non plus le mode d'existence de la relation entre deux termes, relation qui se laisserait saisir ; de telle sorte qu'il n'y aurait pas besoin selon le positivisme de définir les termes en eux-mêmes. Les rapports

dans le quotidien comme dans le politique et l'économique révèlent les termes qu'ils relient. Ils les déclarent. Le positivisme et l'empirisme, qui prétendent se contenter de relations, laissent échapper ce qu'il y a de plus important dans le social. La connaissance, elle, ne peut que montrer une ambiguïté, contradiction masquée et cristallisée dans une pseudo-connaissance, qui cependant se « réalise » sur le terrain.

Au-delà de ce que les philosophes crurent définir comme vérité et fausseté, se développe donc le réel-irréel. L'Etat lui-même résume ces paradoxes fictif et terriblement réel, abstrait et combien concret. C'est ainsi qu'il est la clé de voûte mais qu'il « *repose* » sur ce fondement, le quotidien.

Cette situation insupportable et cependant supportée motive sans doute un autre paradoxe le retour en force du (au) Sacré. Celui-ci échappe apparemment à l'ambiguïté. Il donne l'impression de la force, de l'*être* vrai et véritablement concret, qu'il s'agisse des supersignes du zodiaque, ou des prédications d'une religion étrange, ou des traditions de l'Eglise installée. La parole la plus antique prend l'attrait de l'authentique nouveauté ; elle émerge soit par le pathos soit par l'éthos, au-dessus de cette irréalité miroitante ou obscurcie qui se nomme le « social » dans la société actuelle.

L'exposé qui précède se situe donc aux confins de la philosophie et des sciences sociales. Les catégories philosophiques — le réel et l'irréel, l'apparence et l'essence — s'incarnent dans le quotidien mais en allant au-delà d'elles-mêmes pour s'intégrer des données venues des diverses sciences parcellaires. Le quotidien ne s'inscrit pas dans un des domaines ou des champs partiels. Son concept saisit de tous côtés ce qui lui convient et ce qui lui revient pour s'approfondir. Le concept du quotidien, à sa manière, est global ; il concerne et questionne au cours de son déploiement la totalité. Vouloir saisir et définir le quotidien à son échelle apparente, le *micro* — les micro-décisions, les micro-effets —, c'est le laisser fuir ; vouloir saisir sans lui le global, c'est aussi laisser fuir la totalité.

La conclusion de cet ouvrage sera délibérément métaphilosophique, ce terme incluant la philosophie en la portant au-delà d'elle-même. Cette conclusion, selon la démarche philosophique, se retourne vers l'en-deçà du quotidien dans le temps et l'espace, vers l'origine et l'histoire, vers le passé-dépassé ; mais elle regarde aussi vers l'au-delà de l'actuel, vers le possible et l'impossible. La philosophie n'a jamais été jusqu'à réclamer ou proclamer un projet de société ou un

projet de civilisation. A l'extrême pointe de la recherche, au sommet de la philosophie, Hegel a seulement proposé un modèle politique l'Etat fondé sur le savoir absolu. L'utopie philosophique, comme l'utopie technocratique, doit se surmonter au nom du quotidien.

a) Si la révolution, autrement dit la transformation radicale de la société, ne peut avoir pour but et fin ni la croissance accélérée ni le simple changement de personnel politique, elle ne peut avoir pour but et fin et sens que la transformation du quotidien.

b) Ce qui implique, comme on l'a déjà maintes fois établi, non pas croissance zéro ou régression de la croissance, mais croissance différente, c'est-à-dire *développement qualitatif*, donc complexification des rapports sociaux et non pas simplification.

c) Ce qui implique également une autre manière de vivre — ce qui va jusqu'à la création d'un nouvel espace social, d'un autre temps social — jusqu'à la création d'un autre mode d'existence des rapports sociaux et des situations autres, en s'affranchissant des modèles qui reproduisent l'ordre existant.

d) Ce qui suppose aussi une autre forme de pensée, à définir par la suite. Disons aussitôt en passant par la prise en considération du négatif. Le projet, ce n'est donc pas de connaître ou de reconnaître le quotidien, pour l'accepter ou l'affirmer tel quel au nom du savoir, mais au contraire de le créer en maîtrisant son ambiguïté. Le projet ne consiste donc plus en un déploiement du quotidien qui révèlerait ce qui se cache en lui (première version de la *Critique*), ni en un effort pour le transcender (deuxième version), mais en une métamorphose par l'action et l'œuvre, donc par la pensée, par la poésie, par l'amour. Après l'avoir connu et défini, il faut en sortir sans hésiter devant le risque, celui de la mise en jeu. Le quotidien est à la fois le théâtre et l'enjeu total.

La société actuelle s'embourbe dans des contradictions masquées qui font un nœud si fort qu'on ne sait par où le prendre pour le dénouer. Il vaut mieux le trancher.

Voici une contradiction signalée en route, qui semble mineure mais qui a des implications graves. Cette société moderne évacue la mort. On ne meurt plus, on disparaît (Kostas Axelos). Cette société donc évacue aussi le tragique qu'elle renvoie au spectacle ou à l'esthétisme. Or, il ne lui suffit pas d'ériger au-dessus d'elle la puissance mortifère de l'Etat ; elle fonctionne sur la mort. Cette autre puissance fait les vides que viennent remplir les techniques, la production et les satisfactions. Il suffit ici de rappeler l'importance

des armements dans l'économie actuelle. Il faut aussi se souvenir que les pays les plus détruits par la guerre, les pays vaincus — Japon, Allemagne — sont aujourd'hui en tête du progrès, pays riches et prospères relativement, à monnaie forte, etc. Guerres et crises, c'est connu mais rarement dit, font leur office ; elles exercent la fonction du négatif, inaperçu comme tel ; elles purgent le mode de production de ses excédents momentanés, elles amorcent sur une base technologique renouvelée la reprise de l'accumulation. La capacité destructrice fait les lieux de la prospérité. Le quotidien lui-même ainsi modelé, simulacre de vie pleine, permet au mode de production de fonctionner. Il est exact que la quotidienneté offre beaucoup de satisfactions et d'agréments à ceux qui vivent au-dessus de l'infra-quotidien. C'est précisément le piège. Cette époque tragique nie le tragique. Il n'y a d'ailleurs pas à subir le sentiment tragique, pas plus qu'à entériner son évacuation. Par sa connaissance c'est une autre pensée qui s'instaure. Comment ? D'abord par la connaissance des puissances négatives qui animent cette société qui se veut et se dit tellement positive. Et qui l'est d'ailleurs en tant qu'elle présuppose la positivité de l'opératoire et du rentable. La pensée naît des contradictions et de la prise en compte du négatif mais surtout des rapports entre les triades rencontrées en route dans lesquelles figure toujours le quotidien dans un ensemble plus vaste, le mode de production. La pensée qui explicite le quotidien découvre aussi qu'il porte en soi ce qu'il nie et ce qui le nie. Cette négation que le quotidien porte en lui alors qu'il tente en vain de l'évacuer, c'est le tragique. Dans le vocabulaire philosophique et dans la perspective métaphilosophique, c'est le négatif. Ainsi se découvre une triade fondamentale le quotidien — le ludique — le tragique.

Travail et non-travail, langage verbal et systèmes de signes non verbaux (musique, architecture, peinture, etc.) s'intègrent au quotidien. Celui-ci tente de s'intégrer le ludique et le tragique. Il n'y parvient pas. Il ne peut qu'arracher des fragments, des lambeaux, du ludique et du tragique.

La pensée de Marx apparaît ainsi dans un autre éclairage, qui fait de Marx un *penseur du négatif* (et non de l'économique, de l'historique ou des techniques) pris par un grand malentendu pour un réaliste, pour un théoricien de la réalité positive et du réalisme politique. Les travailleurs, rappelons-le, ont pour mission historique de nier le travail. Cette problématique redevient actuelle, on l'a montré chemin faisant, lorsque l'informatique permet de modifier le travail

et à la limite de le supprimer en tant que travail manuel. L'informationnel a cette mission négative, historique ou transhistorique, que personne, jusqu'à nouvel ordre, ne se propose de mener jusqu'au bout. La transformation du quotidien peut servir de fil conducteur. Dans le quotidien, d'ores et déjà, travail et non-travail se confrontent selon des rapports conflictuels dont l'analyse a été entreprise mais seulement ébauchée dans cet ouvrage et dans les ouvrages précédents. Fin du travail ? Pas encore. Son annonce ? Sans doute, mais à travers quels conflits et quels problèmes ! Le non-travail ne comprend pas seulement les loisirs, mais le chômage, l'absentéisme, la recherche d'un travail intéressant ou intérimaire, la fête, les jeux divers, etc. Ainsi le quotidien semble être entièrement occupé par le positif et engagé en lui et cependant on y voit le négatif à l'ouvrage. Qu'en conclure ? Le quotidien qui paraissait d'abord si solide ne serait-il qu'une sorte d'île flottante sur le marécage et sur la fermentation des forces technologiques et sociales ?

Ce quotidien ne traîne plus que les débris du sujet et de la subjectivité qui se fragmente indéfiniment au sein de l'homogénéité rationnelle. Cette dissolution fut annoncée par la philosophie et la pensée critique. Le sujet et la conscience de soi engendrés historiquement pendant l'époque de l'ascension bourgeoise, sont depuis longtemps en crise. Serait-ce une raison suffisante pour les abandonner ? Serait-ce parce que les philosophes ont trituré de toutes les façons possibles le rapport sujet/objet (de la tautologie « Pas de sujet sans objet et réciproquement » aux horizons les plus vastes, l'identité passée ou future de l'objet et du sujet), serait-ce une raison pour laisser en suspens cette problématique ? Non. Totale, la crise appelle une réponse totale. Comme le reste, le sujet est à reconstruire. Comment ? D'abord par l'action dans la quotidienneté en suivant la voie qui s'oppose au schéma opératoire de l'ordre existant ; c'est-à-dire en opposant dans un combat réel la différence à l'homogénéité, l'unité à la fragmentation, l'égalité concrète à l'impitoyable hiérarchisation. Cela dans la pratique. Dans la pensée théorique le sujet doit se reconstituer selon une démarche nouvelle qui met au premier plan non pas le positif mais le négatif et tout ce qu'il implique. Sans baisser ni les yeux ni les bras, en regardant en face, le sujet défie la mort, les conflits et les luttes, y compris la lutte contre le temps. Pour employer un mot encore philosophique, le sujet considère l'*autre* dans toutes les acceptions de ce terme. La philosophie n'envisageait pas toutes ces acceptions le lointain et le prochain,

l'horizon et les alentours, l'ascension et le déclin, la différence et l'indifférence mais aussi la dette, la redevance, le contrat — et la générosité, le don, la grâce.

Déjà l'énergie physique et la vie biologique ne se définissent que par des possibilités et des virtualités. L'organisme sort de soi par arrachement ou par accomplissement des fonctions vitales. Le soi vivant, qui n'est pas encore sujet, n'existe que pour et par l'autre, non pas transcendantal, métaphysique ou ontologique, mais concret et pratique la proie, l'objet sexuel dès la reproduction par accouplement, la progéniture, surtout dès la foetalisation. Autant il est difficile de séparer complètement la matière dite inerte et ses formes de la matière vivante, autant il est difficile de tracer une démarcation entre les espèces vivantes et l'espèce humaine. Continuité ? Dans une certaine mesure, mais aussi discontinuités. S'il est vrai que l'action humaine se retourne contre la physis dont elle sort, c'est pour la déployer en une nature seconde infiniment riche et complexe — produits et œuvres — mais au risque de détruire la nature première et de couper le lien nourricier de plus en plus frêle qui relie les deux natures (on pourrait dire avec Spinoza : la nature naturante et la nature naturée). La pratique sociale déploie la vie de l'être vivant mais dans un autre espace et de façon analogique ; tôt ou tard elle brise les tentatives des groupes pour s'isoler et des individus pour se clore. D'où probablement la prohibition de l'inceste, l'exogamie, les échanges rituels et symboliques, etc. Les gens de l'autre (Robert Jaulin) l'emportent toujours, non sans grandes souffrances. La réalité systémique, fonctionnelle ou structurale, ne peut s'établir dans un équilibre prolongé. Fermé au devenir et aux émergences, un système, fût-il autorégulé, disparaît soit devant les agressions imprévues, soit par déchéance interne. A plus ou moins long terme l'autosuffisance tue. Ainsi s'accentue le caractère relationnel de l'être humain par le langage, par les communications et les échanges, par le déplacement de l'Eros vers la création à travers les interdits et les conflits. Passerait-on ainsi d'une logique à une autre, de la logique du vivant à celle de l'échange social ? Ne faut-il pas dire plutôt que toute logique s'inscrit dans un mouvement dialectique qui l'enveloppe et qui l'emporte au-delà d'elle-même ? La vie biologique et la vie sociale préfigurent la pensée en ceci qu'elles se reprennent sans cesse, reviennent en soi pour un nouvel élan, de sorte que la singularité des individus et l'action des contraintes n'empêchent ni la création perpétuelle et le jaillissement des possibles, ni la

déchéance. L'autre, c'est aussi le nouveau, l'émergence, l'historique. Les triades « altérité, altération, aliénation, — procréation, production, création » ne se dissocient qu'au cours du devenir, dramatiquement, de façon à la fois imprévue pour les acteurs et prévisible après coup. La vie biologique comme la pratique sociale et la pensée individuelle présentent toujours une totalité mais en devenir, allant toujours au-delà (méta) de soi, malgré la cohérence à la fois formelle, fonctionnelle et structurale qu'exige l'existence pratique. C'est ainsi que l'organicité cohérente et la logique systémique éclatent tôt ou tard, s'ouvrant ainsi au sens (direction et orientation). Ainsi se pose le problème vital, de la spontanéité organique au quotidien social. Dans cette perspective, il y aurait une analogie des problématiques aux différents niveaux. Le quotidien, corps organique de la société moderne, appellerait son *au-delà* dans le temps et l'espace. L'ouvrage qui se termine s'est constamment placé dans cette perspective optimiste (relativement), malgré l'introduction de la connaissance tragique ou plutôt en raison même de cette introduction !

Toutefois certaines inquiétudes n'ont pas disparu. La conception d'une vie ascendante, d'une évolution qui passe à travers des révolutions pour aller vers des formes plus réussies, soulève plus d'une objection et plusieurs questions auxquelles il n'a pas été répondu. Jusqu'où va l'entropie ? Y a-t-il des surgissements de possibilité, des gerbes de possibles et des jaillissements d'énergie qui dans la vie et la société combattent la dégradation ? Cette hypothèse d'une dégradation perpétuelle, combattue par des irruptions, peut trouver de tous côtés des arguments. Jusqu'à nouvel ordre elle n'apporte pas de preuve. Le temps, dans la sphère biologique comme dans l'historique, n'apporte-t-il pas toujours déclin et déchéance ? Certains verraient dans le vieillissement et sa terrible certitude une preuve de l'existence d'un dieu infiniment cruel autant qu'ingénieux et puissant, d'un infini qui serait à la fois diabolique et divin mais toujours inventif dans la méchanceté. Passe encore pour la mort et même la douleur, mais le vieillissement ? La vie se retire lentement, de façon implacable, en pleine conscience ; car la conscience, elle, ne vieillit qu'en s'affinant, en se perfectionnant ; à moins qu'elle ne trouve les moyens d'occulter, par la représentation ou par la sottise, ce qui se passe en elle et hors d'elle, la trahison du corps, la source qui se tarit, la clarté et la chaleur qui s'éteignent. Le vieillissement, n'est-ce pas la déréliction décrite par quelques philosophes mais qu'ils n'ont pas désignée de cette manière, en l'éludant par une

description métaphysique ? Mais on ne sait pas jusqu'où va cette épreuve. Est-ce que les sociétés vieillissent aussi, et les peuples, et les nations, et les civilisations ou les cultures ? Est-ce que les symptômes que l'on prend pour ceux d'une « crise » dont on sortirait par quelques initiatives habiles, ne seraient pas ceux d'un déclin irréversible ? de qui et de quoi ? Ces interrogations resteront ici sans réponse.

Mais attention. La pensée a quelques privilèges. Comme toutes les épreuves celles que l'on vient de décrire ont leur contre-partie, du moins à l'échelle de l'individu. Pourquoi pas à celle des groupes et des peuples ? La conscience et la pensée du temps luttent *à vie* si on peut dire contre le temps. Dominer le processus qui commence dès le début, dominer en même temps le vieillissement et l'angoisse, c'est la force de la vie au second degré la pensée, qu'il ne faut pas confondre avec une réflexion qui ne sait que se retourner vers le premier degré. A ce premier degré jaillissent la spontanéité et la jeunesse, la vitalité. Dons gratuits. De qui ? De ce même infini cruel que nous nommons *nature*. Au second degré, qui n'est pas celui d'une rhétorique, d'un décodage réflexif ou d'un discours sur le premier degré, mais bien au contraire une autre force, naît alors la capacité de maîtriser l'épreuve, de combattre le temps et de remporter des victoires. La force qui naît ainsi, on la disait « spirituelle » ; c'est la pensée qui ne peut se définir par le discours mais comme un acte.

Personne n'ignore aujourd'hui que les formes élémentaires de la vie baignent dans l'immortalité. Au fur et à mesure de la différenciation qui culmine dans l'espèce humaine, où chacun est unique et chaque situation, et chaque pensée, et chaque amour, la vieillesse et la mort se font de plus en plus cruellement sentir. On en vient ainsi à penser que l'espèce humaine et par conséquent son histoire sociale naissent d'un déclin de la vie cosmique qui peut-être s'arrête avec l'homme, frontière dans le vide. Thèse catastrophique et même nihiliste, que beaucoup approuvent, consciemment ou non.

Objections les sursauts, les jaillissements, les moments où surgit la gerbe des possibles. Il y a des élans qui injectent de l'énergie dans la *réalité* du déclin. Et puis il y a surtout la nouvelle naissance, celle de la pensée qui regarde sans baisser les yeux l'horreur du monde, les ombres, et passe ainsi dans un autre royaume qui n'est plus celui des ombres. Cette pensée s'affirme dans l'errance à travers les illusions et les mensonges, au-delà de la vérité comme de l'erreur.

Si la conscience de l'inéluctable l'emporte, c'est le nihilisme et la confirmation du déclin. Connaissance tragique ne veut pas dire triste savoir. Au contraire. S'il y a réconciliation ou du moins compromis entre la nature première et la nature seconde, ce ne sera pas au nom d'un savoir anthropologique ou historique, mais dans et par le quotidien transformé du dedans par la connaissance tragique. Pressenti par Nietzsche qui dériva vers le surhumain, cette connaissance conçoit dans toute sa puissance le négatif pour le retourner contre lui-même et tenter de le vaincre. Le quotidien a servi et sert encore de refuge contre le tragique ; on y cherche, on y trouve avant tout la sécurité. Traverser le quotidien par l'éclair de la connaissance tragique, c'est déjà le transformer — par la pensée.

Epilogue.

Pour achever cette conclusion, qui n'a rien de définitif ni de décisif, deux remarques

a) Le quotidien, en raison de sa situation dans la pratique sociale actuelle, fonctionne comme le non-tragique par excellence, comme l'anti-tragique. La réversibilité apparente du temps quotidien, réversibilité montrée au cours de l'ouvrage, établit une sorte de rempart contre l'angoisse. Les objets s'accumulent comme une forteresse laborieusement échafaudée au cours des siècles mais surtout dans les temps dits modernes, contre la mort et la conscience de la fin. Il en va ainsi des objets-ustensiles aux objets-kitsch, de l'intérieur des logements à l'organisation spatiale et architecturale de la ville contemporaine. L'œuvre dite « belle » a une toute autre portée et un tout autre effet. Le tragique, c'est le non-quotidien, l'anti-quotidien. De sorte que l'irruption du tragique dans le quotidien bouleverse celui-ci. Il est donc possible de déceler un mouvement dialectique du tragique et du quotidien. La quotidienneté tend à abolir ce que rétablissent brutalement la parole et l'acte tragiques violences, crimes, guerres, agressions. D'où un jeu infiniment grave dans la séparation perpétuelle et la pénétration réciproque du tragique et du quotidien. La tragédie comme œuvre réunit ces aspects ; elle tente à la fois de métamorphoser le quotidien par la poésie et de vaincre la mort par la résurrection du personnage tragique.

b) La fin du travail s'annonce comme un processus long et difficile qui déjà traverse la quotidienneté et qui aura des modalités

très diverses, perfectionnements et dégradations. Ce qui s'annonce de loin par la fin du travail comme *valeur* *fin* du travail comme sens et *fin* « en soi et pour soi ».

Paris, novembre 1980-mai 1981

TABLE

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE
Ce qui continue 47

DEUXIÈME PARTIE
Les discontinuités 91

CONCLUSION
Conséquences et perspectives 155